

BIBLIOTECA DIGITAL

TEXTOS SOBRE BOLIVIA

LA IGLESIA CATÓLICA Y AMÉRICA, EL EPISCOPADO HISPANO AMERICANO, LAS ÓRDENES CATEQUIZADORAS, LAS MISIONES, DOMINICOS, FRANCISCANOS, JESUÍTAS, MENDICANTES, INFORMES SOBRE LAS MISIONES Y CARRERAS ECLESIÁSTICAS

FICHA DEL TEXTO

Número de identificación del texto en clasificación filosofía: 2070
Número del texto en clasificación por autores: 12100

Título del libro: Historia de la filosofía franciscana

Autor (es): José Antonio Merino

Editor (es): Bibiotcca de Autores Cristianos
Derechos de autor: ISBN: 84-7914-077-1
Año: 1993
Ciudad y País: Madrid – España
Número total de páginas: 424

Fuente: *https://es.scribd.com/doc/274943246/Historia-de-La-Filosofia-Franciscana*

Temática: Las órdenes religiosas catequizadoras - Franciscanos

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA FRANCISCANA

BIBLIOTECA
DE
AUTORES CRISTIANOS

Declarada de interés nacional ------------------

525 ----------------------------

MADRID • MCMXCIII

HISTORIA DE LA FILOSOFIA FRANCISCANA

Por

JOSE ANTONIO MERINO

BIBLIOTECA

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMXCIII

Don Ramón de la Cruz, 57. Madrid 1993.
Depósito legal: M-311-1993
ISBN: 84-7914-077-1
Impreso en Hspaña. Printed in Spain.

INDICE GENERAL

Pàgs.

Págs.

Pàgs.

PROLOGO

Esta *Historia de la filosofía franciscana* es fruto de una doble motivación y urgencia. Una externa, que proviene de tantos estudiantes que reiteradamente han manifestado la necesidad de poder encontrar una visión unitaria y sintética del pensamiento franciscano. No se lamentan de la carestía de literatura franciscana, sino de su dispersión y de la falta de una visión sinóptica de los maestros franciscanos. La otra es más interna: la persuasión de que no se podía continuar así y de que había que hacer algo concreto en favor de esta Historia.

Al meterse dentro de este proyecto de la Historia se encuentran no pocas dificultades de carácter histórico, doctrinal y hermenéutico. Pero en todo momento se ha tenido en cuenta la consigna dada por Ranke a la ciencia histórica: mostrar lo que fue y cómo fue.

Hay una marcada diferencia entre los autores a los que se les da atención aparte, y los contenidos en el *Apéndice*. A estos últimos, y a otros que se les ha sacrificado, hay que dedicarles otro volumen, como asimismo a los maestros franciscanos desde el siglo **XV** hasta nuestros días. Es un propósito que esperamos se realizará en breve.

No se han tocado aquí algunos problemas generales del Medievo por ser comunes a todas las Escuelas de este tiempo y porque pueden encontrarse en otras historias del mismo género. En un campo tan vasto como es el de la historia, se ha tenido siempre en cuenta el principio de economía y la práctica de la famosa navaja de Occam para que la dispersión no fuera en detrimento de las ideas orientadoras y del pensamiento progresivo.

Esta Historia ha evitado el ofrecer una suma de cuadros de hombres o de sistemas y ha preferido presentar el aspecto genético-histórico de maestros que piensan y crean dentro de la corriente intelectual de una misma familia, en lo que tiene de común y, cómo no, de contradicción. Se trata de todo un

pensamiento estructurado y vertebrado de notables maestros creadores de cultura que sintonizan inequívocamente con el espíritu del fundador de la orden. Sus discrepancias doctrinales no provienen de traiciones al espíritu de la familia, sino de las exigencias de las diversas perspectivas sobre un horizonte común.

Conviene subrayar que el pensamiento franciscano clásico y creador de escuela se concentra en algo más de medio siglo. Es sorprendente la coincidencia de tantos pensadores destacados en un tiempo tan corto. Características de todos ellos son: dinamismo cultural, creatividad, vitalidad de pensamiento y de acción, capacidad de recepción doctrinal y apertura a escuelas diferentes, asumiéndolo en una peculiar sistematización en armonía con el espíritu de la propia familia. Espíritu que no quita la propia libertad y autonomía de pensamiento, como se corrobora en la frecuente y fuerte crítica entre los miembros de la misma familia.

Al hacer esta historia del pasado ha sido necesario entrar en su cultura y en su lenguaje peculiar, pero pensando siempre en la situación psicológica y espiritual del hombre actual. Por eso ha sido inevitable acomodar el lenguaje a la comprensión del lector moderno. Este libro no está destinado ni pensado para el especialista del Medievo, sino para aquellos estudiosos que desean acercarse a él y comprenderlo desde una exposición sistemática. Sus páginas son la invitación a proseguir y a entrar directamente en la lectura de las obras de los maestros medievales, pues sólo desde ellos se comprende de veras su propio pensamiento. Es evidente que el presente estudio no pretende ser conclusivo, sino todo lo contrario: un punto de partida, de estímulo y de superación.

Hay que subrayar que los autores medievales eran filósofos y teólogos al mismo tiempo. Esto no puede olvidarse. En el presente volumen se ofrece solamente una parte: la filosofía. Por eso debe completarse con la otra parte: la teología, que está a cargo del profesor K. Osborne, OFM. La *Historia de la teología franciscana* de Osborne es la cara complementaria de esta *Historia de la filosofía franciscana.* Las dos Historias tienen el propósito de ofrecer la síntesis *completa* del pensamiento franciscano.

La confrontación entre el pensamiento filosófico de la

escuela franciscana y el pensamiento moderno la he tenido en cuenta al hablar de los respectivos autores. No he querido ofrecer un capítulo aparte sobre este punto porque mis volúmenes *Humanismo franciscano* (Madrid 1982) y *Visión franciscana de la vida cotidiana* (Madrid 1991) desarrollan ampliamente dicho propósito. A ellos remito.

Antes de concluir quiero agradecer a la Curia General de los franciscanos menores su estímulo y su ayuda en la realización de este libro, como asimismo a la Provincia franciscana de S. Gregorio Magno de Castilla, a la que dedico este libro.



*

INTRODUCCION

La filosofía franciscana nace, crece y se desarrolla en el Medievo, y desde ese peculiar contexto socio-cultural se hace comprensible e inteligible. La cultura medieval es un universo mental que dista mucho del nuestro en el tiempo y en la sensibilidad espiritual. No es fácil para una mentalidad moderna entrar en diálogo comprensivo con el pensamiento medieval, pues el Renacimiento, la Ilustración, la racionalidad científica y las diversas filosofías posteriores, que defienden la total autonomía del hombre, se oponen a él o lo silencian.

La sensibilidad, el lenguaje y el temperamento modernos distan mucho del mundo medieval. Por eso hay que prepararse previamente para entrar en él y poder conocer y comprender sus costumbres, sus estilos, sus principios y sus razones vitales. Es necesario conocer su lenguaje, su metafísica y su dialéctica, pero hay que penetrar además en las raíces ocultas que lo sostenían. No es el lógico quien lo interpreta mejor porque domine el arte del silogismo, sino el pensador que capta la fuerza espiritual y humana que lo animaba y sustentaba.

El Medievo es una de las épocas más difíciles de conocer y de interpretar objetivamente, no sólo por sus propias e inherentes dificultades, sino por los múltiples prejuicios que lo envuelven. Se le exalta y se le vilipendia, se le admira y se le aborrece, se le tiene simpatía y se le mira con desprecio. Para unos es luz y para otros es oscuridad. Muchos quieren resucitarlo y muchos más desean sepultarlo para siempre. Pero por encima y más allá de los prejuicios excesivos no se puede negar que fuera una época apasionante, con sus luces y con sus sombras e incluso con sus propias contradicciones. Por eso no se la debe angelizar ni demonizar, sino verla y analizarla en su realidad histórica, con sus valores y contravalores, lo mismo que a cualquier otra época.

Prejuicios y libertad

Quizá en ninguna época se ha vivido con mayor seguridad ideológica, unidad mental y orgánica estructura de pensamiento

como en el Medievo. La certeza de la existencia de Dios, de la creación del mundo, del sentido teológico de la historia, del valor ontològico del hombre, del fundamento del derecho, de la justificación racional, del poder estatal y del sentido trascendente de la vida han creado un sistema de pensamiento tan perfectamente articulado que logró una síntesis doctrinal única. La síntesis de fe y de razón en el pensamiento medieval tiene como presupuesto ontològico y hermenéutico la realidad de una unidad ideológica en el campo de la teología, de la filosofía, del derecho y de la historia.

Esa grandiosa unidad mental y seguridad doctrinal se la dio ciertamente la religión cristiana. Aquí se cumple, con todo su alcance, aquello de Jaspers de que «la religión es la que ha realizado en el pasado el orden más estable y rico de contenido. La religión, ayudada después por la razón, no ejerce una guía directa sino a través de hombres creyentes, mediante su seriedad y constancia».

Si el hombre medieval estaba mediatizado por unas ideas concretas en la visión del mundo, del hombre y de la vida, no por ello renunció a su libertad de pensar. Los presupuestos de tipo religioso y cosmovisional le condicionaban ciertamente, pero no por ello le determinaban a un sometimiento irracional, pues lo que a nosotros se nos presenta hoy como un prejuicio no lo entendía él como tal. Por otra parte, no se puede olvidar que todos los filósofos, antiguos y nuevos, filosofan siempre desde ciertos presupuestos explícitos o implícitos.

El hecho de que el hombre medieval hiciera uso condicionado de su libertad no quiere decir que no fuera libre y que se convirtiera en un esclavo del pensamiento religioso y de la acción dirigida. La libertad es siempre un ideal que se desea y una meta que el hombre se propone. Pero frecuentemente los mejores deseos son desmentidos y contrariados por la realidad concreta, no sólo en los antiguos, sino también en los contemporáneos. Es excesivamente simplista e inexacta la afirmación de los que acusan a la filosofía medieval de falta de libertad y de autonomía espiritual en oposición a la filosofía moderna. Más exacto sería el decir que el hombre medieval tenía un concepto de la libertad y de la emancipación espiritual diferente del que tiene el hombre moderno, más afanado y apasionado por su autonomía e independencia.

A pesar de las imposiciones de la autoridad religiosa y del peso de la *autoridad* teológica no le faltó al hombre medieval la libertad en su pensar. Tampoco el hombre moderno ha estado libre de las presiones autoritarias. Baste recordar las medidas tomadas por el gobierno de los Países Bajos contra Descartes; la actitud del Ayuntamiento de Amsterdam contra Espinosa; el decreto real de Federico Guillermo II contra Kant; la destitución de Moleschott y de Büchner aprobada por el mismo Schopenhauer; el tono cortesano y servicial de la filosofía de Hegel; el discurso del rectorado de Heidegger de 1933, etc. El pensamiento creador siempre se ha topado con una *historia exterior* condicionante en lo positivo y en lo negativo.

Como libertad de pensamiento, de opinión y de expresión en el Medievo piénsese, por ejemplo, en la crítica tremenda de R. Bacon contra Alejandro de Hales, contra Alberto Magno y contra Santo Tomás; en el rechazo abierto de Juan Duns Escoto a las decisiones reales y su servicio al Papa; o en la oposición de Occam al Papa y en apoyo del emperador, etc. El Medievo no fue mundo de sumisión servil, sino de búsqueda y de libertad, pero dentro de unas certezas y seguridades mentales basadas en la religión, a las que ha renunciado el hombre moderno, que prefiere vivir el heroísmo y el drama de una razón autónoma y solitaria.

Filosofar en la fe

La filosofía medieval se caracteriza por un fuerte sentimiento de trascendencia y por su vinculación a la fe que ofrece a la razón nueva luz y nuevos materiales de reflexión. Su esencial fisonomía espiritual está apoyada y forjada en el lema agusti- niano de *intellige ut creadas, crede ut intelligas* (entiende para que puedas creer, cree para que puedas entender). La filosofía, que, en contextos históricos distintos al Medievo, analiza, estudia y trata de ofrecer solución a los grandes problemas del mundo, del hombre y de Dios con las solas fuerzas de la razón, se alia y se vincula con la fe en este período. Aunque hay que tener en cuenta que el recurso de la razón a la fe religiosa no es exclusivo de la así llamada filosofía cristiana, pues también se ha repetido en las filosofías arábiga y judía.

Si el espíritu de la filosofía medieval, que sigue el dinamis

mo de los Santos Padres, es el de la *ft des quaerens intellectum,* se podría también decir que es el del *homo quaerens Deum,* del hombre que busca a Dios. Este es un aspecto característico del Medievo. Sobre todo en la corriente agustiniana, que domina todo el pensamiento franciscano. El hombre puede conocer el mundo, la naturaleza humana y todos los seres de la creación, pero todo ello serviría de muy poco si no descubre en la naturaleza el *vestigium Dei,* la huella de Dios, y en sí mismo la *imago Dei,* si no percibe la acción divina en el alma.

El paso de la fe a la *inteligencia,* a la teología en primer lugar y a la filosofía después, es el resultado del convencimiento de que el cristianismo ha sido dado al mundo como doctrina de salvación revelada y no como una filosofía en sentido académico. Los pensadores medievales, que eran fundamentalmente teólogos, trataban de explicar racionalmente los contenidos de esa revelación, y para ello se sirvieron de la filosofía. Aunque se hacía, implícita o explícitamente, una distinción formal y metodológica entre teología y filosofía, en la práctica el pensador era teólogo y filósofo al mismo tiempo. Y no podía dividir su cabeza en dos: una para la filosofía y otra para la teología. Como tampoco podía hacer a ratos de filósofo y a ratos de teólogo. Ciertas distinciones valen en la teoría, pero en la práctica desaparecen o crean desconcierto. Los pensadores escolásticos pertenecían más a la comunión de los Santos que al gremio de los filósofos pitagóricos o peripatéticos o estoicos. Ellos no se acercaban a los problemas filosóficos con el *espíritu* de un Platón o de un Aristóteles o de un maestro de la Facultad de Artes de París, sino con el *espíritu* de un teólogo cristiano, aunque para ello se sirvieran de las *herramientas* de los filósofos, es decir, de la lógica, de la física y de la metafísica de los filósofos griegos, árabes y judíos.

Los escolásticos trataron de ofrecer una gran síntesis de Dios, del hombre y del mundo como teólogos y filósofos cristianos. Ello no significa que todos los pensadores lo hicieran del mismo modo, pues no se puede perder de vista la variedad de las filosofías medievales y la originalidad de los diversos filósofos. Aunque todos ellos parten de un mismo fondo común teológico, sin embargo sus filosofías no son simples variaciones de un mismo tema, pues los planteamientos y el talante espiritual de Santo Tomás, de San Buenaventura,

de R. Bacon, de Escoto, de Occam, etc., son muy diversos y reflejan continentes mentales muy distintos y perfectamente individualizables. En el Medievo coexistían paradigmas filosó- fico-teológicos paralelos, convergentes y antagónicos como expresión cultural de su riqueza espiritual.

El pensamiento medieval estaba anclado y apoyado en la fe cristiana; pero necesitaba una filosofía para que esa fe fuera razonable, y los diversos pensadores trataron de hacerla razonable de modos distintos y con presupuestos filosóficos diferentes. Para ellos era claro que la fe y la razón no son idénticas, pero tampoco contradictorias, sino complementarias. Ellas son distintas en el interior de la propia persona, pero en ese mismo interior pueden aliarse y colaborar conjuntamente, según la tesis agustiniana de que el hombre no podría creer si no tuviera un alma racional. Pero a su vez la fe ensancha el horizonte de la razón y le ofrece un suplemento de luz.

La filosofía y la teología no eran disciplinas autónomas e independientes, como acontece en el mundo moderno, sino que se complementaban en un mismo proyecto humano, pero sin confundirse ni enemistarse. La filosofía era la *ancilla theolo- giae*, no a la manera de una esclava sumisa y servil, sino como la fiel sierva del Señor. Sierva sumisa que en la modernidad ha recobrado su independencia absoluta, se ha creado su propia *subjetividad,* su autonomía radical y se ha convertido agresivamente en *inimica theologiae* a través de la Ilustración y del pensar secularizado.

Los escolásticos eran profesionales de la fe, y por eso hacían teología. Como asimismo eran profesionales de la razón, y por eso hacían filosofía. Pero es claro que esa razón estaba apoyada sobre la fe, como un caminante cansado se apoya sobre el bastón en la fatiga del caminar.

Hay un filosofar *en* y *desde* la fe como existe otro filosofar *fuera* y *en contra* de la fe. La cuestión ahora consiste en saber si los segundos son más rigurosos científicamente que los primeros. Está aún por demostrar si la no fe o antife de Feuerbach, de Marx, de Comte, de Nietzsche, de Sartre, etc., son más radicales filosóficamente y más verdaderas existencialmente que sus contrarios.

No existe filosofía sin prejuicios condicionantes: teísticos o

ateísticos, idealistas o realistas, empiristas o subjetivistas, vita- listas o mecanicistas.

La fe no es ausencia de luz, es sobreluz, un suplemento de visión que no atrofia ni impide la visión de los ojos ni la del entendimiento. La razón puede ser iluminada, pero no forzada ni obligada en su ejercicio; queda libre para ver, razonar e interpretar desde si misma. La revelación ensancha el horizonte de la razón, pero no suplanta ni suple el oficio ni el ejercicio de ésta.

La fe religiosa no sólo ha condicionado el pensamiento medieval, sino que ha estado presente incluso en la filosofía moderna. Sin ella serian incomprensibles Descartes, Leibniz, Pascal, Kant, Hegel, Kierkegaard, etc. En tono irónico, pero no por ello menos certero, solía repetir Hegel que «el abuelo de la filosofía alemana era el pastor protestante de aldea». Nietzsche, con malhumor y reproche, decía en tono mordiente: «Entre los alemanes, todos me entienden en seguida cuando digo que la filosofía está viciada por la sangre teológica». Y no le faltaba razón, pues basta pensar en el seminario teológico protestante de Tubinga, en donde se mentalizaron tantos filósofos.

Es evidente que no se puede filosofar sin presupuestos ni prejuicios legítimos, ya que es imposible que un pensador filosofe sobre la forma vacía de un pensamiento o de una razón sin contenido. Y el contenido más claro y razonable para los escolásticos era el cristianismo.

¿El hombre ser racional?

Sí, pero hasta cierto punto. Cuando los antiguos definieron al hombre como animal racional, lo concebían como un animal que, gracias a la razón, a un *logos,* a una chispa divina, lo elevaba por encima de los otros animales. La razón era una facultad divina puesta al servicio y a disposición del hombre; era interpretada por Platón, Aristóteles, Marco Aurelio, Séneca y Plotino como huésped divino alojado en ese animal humano, como un extranjero que ansia retornar a la patria. Al definir al hombre como animal racional, se tiene en cuenta el factor racional como don divino, como instrumento divino que tiene acceso al mundo del espíritu, mundo totalmente distinto de

aquel de la animalidad. La razón se presenta como un estatuto divino y como un punto de vista absoluto a través del cual el hombre pretendía ver la realidad última y comunicar con ella. En el estoicismo, que tanto influjo tuvo en el pensamiento posterior, se tiene un profundo sentimiento de armonía con la naturaleza, al mismo tiempo que se siente libre, autónomo, autárquico y autosuficiente. Todo ello gracias al poder extraordinario de la razón.

Pero con la llegada del cristianismo se cuestiona profundamente la razón tal y como aparecía anteriormente, como asimismo se cuestiona el sentido mismo del hombre, en cuanto el ser humano y la razón se interpretan desde unas perspectivas metafísicas distintas, y el puesto del hombre en el mundo tiene un desplazamiento y una nueva misión. La razón ya no es de esencia divina, como para Platón y para los estoicos, sino una capacidad o atributo privilegado del hombre. La razón queda desabsolutizada, se integra más profundamente en el hombre y se la reduce a un instrumento. La divinidad de la razón se reduce a una facultad humana con las ambigüedades propias de todo lo humano. El hombre continúa definiéndose animal racional, pero la razón ya no es ese huésped divino que habita en el hombre, sino la condición propia del existente humano, que se traduce en una manera propia de ser y de actuar. La razón humana deja de ser divina y se hace humana. El hombre ya no se caracteriza por su absoluta independencia, por su autarquía, sino por su dependencia libre, racional y responsable ante Dios, fundamento del ser y del conocer, como aparece en San Agustín, Santo Tomás, San Buenaventura, Duns Escoto, etc. Cierto que en cada uno de estos autores la capacidad de la razón tiene matices propios y características peculiares, pero todos ellos coinciden en lo esencial: la necesidad de la gracia de Dios y de su iluminación, entendida de un modo natural o sobrenatural, para que la razón desempeñe bien todo su potencial. De este modo podemos decir, con Cassirer, que «hemos llegado así a una subversión completa de todos los valores mantenidos por la filosofía griega. Lo que en un tiempo pareció ser el privilegio sumo del hombre, aparece ahora como su peligro y tentación; lo que constituía su orgullo, resulta su humillación más profunda». No se trata ahora de rebajar y devaluar el poder racional del hombre, como postulado de

unos principios metafísicos basados en el pesimismo o en el irracionalismo. Lo que sucede es que el hombre mismo es desabsolutizado y relativizado, pues sólo Dios es el ser absoluto y el punto de referencia y de destino. Pero cuando analizan al hombre existencial encuentran en él una gran lucha en donde la razón fácilmente suele perder. Ellos han visto claramente que entre las pasiones, la imaginación y la razón es muy difícil que haya orden, armonía y sumisión. Esto mismo lo confirman los moralistas. Entonces, *¿no* será que la definición animal racional es una pura frase retórica, un ideal y una utopía? Es verdad que todos los autores medievales repiten esa definición, pero ¿cómo se realiza esto? Si el hombre es realmente animal racional, si la razón es lo que caracteriza al hombre, entonces, ¿por qué encontramos tanta dificultad en lograr ser hombres y en ser razonables? El hombre se ha hecho más complejo, ambiguo y dramático.

Es cierto que todavía se sigue definiendo al hombre por su racionalidad, como su propia característica, como algo que pertenece a su ser y a su naturaleza; pero de un modo subyacente, no tético ni tematizado, se considera a la persona humana como un proyecto, como un devenir, y se la invita a que sea su propia esencia. Y en la realización de este proyecto existencial la razón no basta por sí misma, como acontece en el estoicismo, sino que reclama la ayuda y la intervención divinas.

Con la llegada de la modernidad a través de la Ilustración, el idealismo y el desarrollo científico, la razón humana ha sido sublimada hasta la máxima expresión de su poder intrínseco, de su autonomía y de su hegemonía. La razón moderna se presenta potente, llena de luz y desafiante. No tiene otra dependencia que ella misma ni otra limitación que la que proviene de los métodos y de los instrumentos que maneja. Pero ese triunfalismo racionalista ha desembocado en el *desencanto* del que habla Max Weber. Y las pretensiones absolutistas de la razón han sido duramente castigadas por el psicoanálisis y el estructuralismo.

De la diosa Razón de la Ilustración se ha pasado a la *ra^ón instrumental,* según la acusación de la Escuela crítica de Frank- furt. Y de la apología al poder de la razón se ha dado el salto al *pensamiento débil* de la posmodernidad. En las aventuras de la

razón los medievales anticiparon su misma crisis y su posible solución con la ayuda de un suplemento de visión que puede —y debe— venir de la religión. No se trata evidentemente de negar la plena autonomía de la filosofía, sino de subrayar que no es autosuficiente y le conviene el diálogo, no sólo con la ciencia, sino también con la teología.

Razón y autoridad

Toda filosofía está determinada en su misma naturaleza por el problema que constituye el núcleo de su investigación. Y el problema de la escolástica consistía en hacer comprensible al ser humano la verdad revelada para, así, ser vivida. Se trataba, pues, de transmitir verdades existenciales y de *educar* para la vida. La escolástica no era, como la filosofía griega, una investigación *autónoma* que justifique y fundamente la propia independencia crítica y el comportamiento independiente moral de cualquier doctrina o enseñanza. La fe revelada y la tradición religiosa eran el fundamento y la norma de la investigación y del estudio. La verdad ha sido revelada al hombre a través de la Biblia, de los Concilios, que han sido interpretados y vividos por hombres que tienen toda la garantía de la verdad y de la santidad, como son los Santos Padres. La verdad, pues, no hay que inventarla, se debe descubrir y vivir.

La *autoritas* y la *ratio*, la tradición y el saber racional que la clarifica, son los pilares de la escolástica en su fundamentación y en su justificación. La autoridad es la primera fianza del método escolástico. Las *autoridades* eran las enseñanzas o las doctrinas de la Biblia, de los Concilios y de los Santos Padres. Esto, que era fundamental en la teología tenía su incidencia inevitable _en filosofía. Las *autoridades* en el campo filosófico eran Platón y sobre todo Aristóteles, el *filósofo,* y Averroes, el *commentator* de Aristóteles por antonomasia. Estas autoridades fueron recogidas en *Libros de Sentencias,* que constituían el centro de estudio, de análisis, de crítica y de interpretación.

Ante la verdad ya revelada y encontrada, la actitud correcta del investigador y del alumno consistía en la objetividad estricta y en una exacta lógica deductiva de los principios. El pensador escolástico está muy lejos de la subjetividad moderna, pues no pretende inventar o encontrar la verdad, sino aclarar la verdad

objetiva y servirla. Los escolásticos creían de antemano en la verdad dada, la amaban y defendían. Para ellos era inconcebible un *discurso del método* al estilo cartesiano, pues no se puede poner entre paréntesis las certezas que provienen de la revelación y seguir pensando como si no existieran.

El hombre medieval era crítico de textos, pero no del texto. Era excesivamente receptivo y poco crítico frente al dato objetivo. Está aún muy lejos del pensar crítico a lo Kant. Es más servidor que inventor. Sabe descubrir, admirar y exponer en grandiosas síntesis y con una lógica impresionante, pero está aún lejos de la categoría del *novum* de la modernidad y del sentido creador de la historia.

La escolástica, a pesar de las limitaciones inherentes a una época determinada y a una cultura concreta, ofrece al investigador y al estudioso actual todo un universo espiritual sumamente sugestivo y enriquecedor. La modernidad ha ensanchado el horizonte cultural y las posibilidades humanas, pero necesita de una profundidad y de una síntesis del mundo, del hombre y de Dios que el Medievo puede ayudar a encontrar.

El pensamiento ontològico, simbólico y trascendente de los escolásticos aún puede ofrecer un gran servicio a las filosofías modernas, excesivamente volcadas a la subjetividad, al empirismo, al mecanicismo, al psicologismo o a una pura preocupación lingüística, y que no han resuelto el problema del hombre, de la comunicación con el otro, de la vinculación con la trascendencia y de la visión simbólica de la naturaleza y su comunión con ella.

Presupuestos para entender la filosofía franciscana

Cualquier sistema filosófico-teológico, al ser producto humano, depende y se hace comprensible e inteligible a partir de los presupuestos que lo engendraron y de las circunstancias que lo realizaron.

La filosofía franciscana hay que ubicarla y encuadrarla en el contexto socio-cultural y en la *situación* en la que se forjó. Es hija de su tiempo y de sus circunstancias, que corresponden a la época del Medievo. Esta toma de conciencia histórica nos preparará para detectar y distinguir lo que es simple producto y efecto epocal de aquello que es válido y vigente de un sistema

doctrinal. Es evidente que ciertas cosas que se escribieron entonces hoy no se dirían, como asimismo ciertas cosas que se silenciaron en aquel tiempo actualmente se proclamarían.

Una cierta *experiencia* personal y comunitaria está en la base del franciscanismo. Aquí, la teoría y el sistema son el resultado de una vivencia y de una praxis condicionantes del pensamiento. La especulación filosófico-teológica de San Buenaventura, R. Bacon, Escoto, Occam, Olivi, Lulio, etc., son incomprensibles sin la experiencia vivida de la comunidad franciscana y del entronque con la misma experiencia de Francisco de Asís y de su propia cosmovisión.

Los autores franciscanos se mueven en un *horizonte* mental que les distingue de otras escuelas. El horizonte es un punto o un campo de vista que implica un principio constituyente y es fundamento de una preferencia y de una selección en el orden del ver, del apreciar y del actuar. Presupone una opción ontològica y una selección axiológica. En el horizonte franciscano, Dios, el hombre y el mundo son vistos e interpretados como un sistema de presencias y de coordenadas que se integran en una visión unitaria y en una razón comunicativa. La presencia, vivida como gracia y sentida como respectividad, manda a su vez a otro horizonte de alusividad o de latencia, porque toda la existencia está llena de prodigios, de significaciones y de lenguaje. En el horizonte franciscano no hay espacio para el sinsentido, el absurdo y el pesimismo, pues toda la realidad se vive como gracia y como posibilidad existen- cialmente interminable.

En los pensadores de la escuela franciscana se percibe pronto un *campo inteligible* común a todos, que les caracteriza no por la originalidad de los temas, que son comunes a otras escuelas, sino por el modo peculiar de hacerlo. Se da en todos ellos un modo específico de tratar los eternos problemas del mundo, del hombre y de Dios. Tienen un agudo sentido práctico del filosofar, y piensan y reflexionan desde la vida y para la vida. Parten de la existencia y desembocan en la acción. Pero en ese salto se sirven de la revelación cristiana como garantía de una verdad que no defrauda.

El espíritu franciscano es causa ejemplar de la formación del pensamiehto franciscano, que presupone una experiencia previa y concordante a la elaboración del sistema. La unidad

del pensamiento franciscano no se basa en la coherencia y en la congruencia de los aspectos materiales y formales del sistema, como tampoco en la vecindad cronológica de sus protagonistas y mentores, sino en la unidad y en el propósito común de descubrir y de vivir la verdad como iluminación, liberación y salvación, en el espíritu de fidelidad al Evangelio en cuanto fuente de acción y de reflexión. La fuerza expresiva del propio lenguaje no proviene de la coherencia interna con el sistema lógico y metafísico, sino del dinamismo espiritual que sustenta la reflexión y el discurso. Los escritores franciscanos medievales no son puros eruditos que escriben para satisfacer el prurito intelectual de una lógica vacía, sino que son pensadores viven- ciales y comprometidos en la búsqueda, en la comprensión, en la transmisión y en la vivencia de las verdades cristianas y de las verdades humanas y mundanas que reflejan y espejean la gran Verdad divina. Pero es una Verdad aún no poseída. Por eso pone al hombre en tensión inquieta en su pensar y en su obrar y da un carácter de misión a toda la existencia humana.

HISTORIA DE LA FILOSOFIA FRANCISCANA

del pensamiento franciscano no se basa en la coherencia y en la congruencia de los aspectos materiales y formales del sistema, como tampoco en la [illegible] de sus protagonistas [illegible], sino en la unidad y en el propósito común de descubrir y de [illegible] iluminación, liberación y salvación, en el espíritu de fidelidad al Evangelio en cuanto fuente de acción y de reflexión. La fuerza expresiva del propio lenguaje no proviene de la coherencia interna con el sistema lógico y metafísico, sino del dinamismo espiritual que sustenta la reflexión y el discurso. Los escritores franciscanos medievales no son puros eruditos que escriben para satisfacer el prurito intelectual de una lógica vacía, sino que son pensadores vivenciales y comprometidos en la búsqueda, en la comprensión, en la transmisión y en la vivencia de las verdades cristianas y de las verdades humanas y mundanas que reflejan y explican la gran Verdad divina. Pero es una Verdad aún no poseída. Por eso pone al hombre en tensión inquieta en su pensar y en su obrar y da un carácter de misión a toda la existencia humana.

Capítulo I

ORIGENES DE LA ESCUELA FRANCISCANA: R. GROSSETESTE YA. DE HALES

Es sorprendente que a la generación carismàtica de Francisco de Asís y de sus discípulos siguiera inmediatamente todo un movimiento filosófíco-teológico de los franciscanos posteriores, de los de la segunda y de la tercera generación.

No deja de ser curioso que Francisco, que se tenía a sí mismo por idiota e ignorante, diera un impulso de gran magnitud a todo un nuevo movimiento evangélico dentro de la Iglesia. Pero es más sorprendente aún que a partir de él, con el que convivían simples y letrados, se creara y se articulara toda una escuela de pensamiento, que es solidaria con los temas tratados en otras escuelas de su tiempo, pero es singular y diferente en el modo de hacerlo.

La primera generación franciscana, aquella del grupo fundacional, tenía como Regla exclusiva el Evangelio y como temple vital el heroísmo de la voluntad. Para ello no necesitaba mucha teología y le sobraban los ardides dialécticos de la lógica aristotélica. La segunda generación, y las sucesivas, sintonizando existencial y evangélicamente con los ideales de la precedente, pero inmersas en nuevas circunstancias y urgidas por nuevos desafíos, sintieron el deseo y la necesidad de articular el ideal profesado en clave cultural, entendiendo este nuevo campo como un medio de perfección y una misión al servicio del Evangelio y de los hombres. Este sentido pragmático del saber será una constante en todos los pensadores franciscanos.

En los propósitos y en los proyectos de estas generaciones sucesivas no puede verse traición a la inspiración genuina de la primera, sino más bien evolució^. Estas generaciones no debieran enfrentarse, sino complemehtarse, pues el espíritu armónico y sincrónico del primer grupo exige una expansión que

implica diacronia y novedad en los continuadores del espíritu. El dinamismo del franciscanismo se orienta más hacia la síntesis que hacia la antítesis, aunque hay que reconocer que la síntesis del pensamiento vital sólo se logra superando y asumiendo oposiciones y contrastes internos, tan frecuentes y violentos en la familia franciscana.

A los pocos años de la muerte de Francisco los frailes ya se formaban y participaban activamente en las famosas universidades, como eran las de Oxford y de París, en donde se forjaron los primeros filósofos-teólogos franciscanos.

A la distancia de cuatro años de la llegada de los franciscanos a Inglaterra, el Provincial Angel de Pisa, en 1228, invitaba al mismo Canciller de la Universidad de Oxford, el célebre maestro y profesor Roberto Grosseteste, para que tuviera cursos académicos en la escuela franciscana de dicha ciudad. Y allí se formaron Adam March, Tomás de York y Rogelio Bacon.

En París, el famoso Maestro Alejandro de Hales, al entrar en la Orden, trasladó su *escuela* al Convento de París, en donde impartía interesantes lecciones a los jóvenes franciscanos, alcanzando algunos el título de maestro en Teología, como Juan de la Rupella, Eudes Rigaud y Guillermo de Meliton.

El pensamiento auténtico siempre parte *de algo* o *de alguien*, crece y se desarrolla *en* y *desde sí mismo* y debe conducir *a algo* o *a alguien*. De lo contrario es pura repetición o rapsodia. Todo pensamiento es deudor de otro que lo estimula, lo forja y lo orienta. Después, al hacerse adulto, se convierte en autónomo e independiente, pero en él seguirán vigentes las raíces que le dieron vida. El pensamiento filosófico necesita de mediaciones culturales que le condicionan y le caracterizan. El pensamiento franciscano también tiene sus mediaciones y sus presupuestos previos y condicionantes, que no se pueden olvidar.

I. ROBERTO GROSSETESTE

Roberto Grosseteste no fue franciscano, en contra de lo que dicen no pocas historias de la filosofía y de la ciencia, sino maestro y animador cultural de la primera comunidad franciscana de Oxford. Nació en 1175, aproximadamente, en Strad-

brok, del condado de Suffolk, en Inglaterra. Estudió en Oxford y en París. Fue maestro ordinario y canciller de la Universidad de Oxford. En 1235 fue nombrado obispo de Lincoln y murió en 1253, cuando aún reinaba la fuerte tensión con el papa Inocencio IV, al que había criticado por su actitud excesivamente humana.

Grosseteste tuvo un gran influjo en los primeros pensadores franciscanos, sobre todo en R. Bacon, que dice de su maestro que «fue un hombre de ciencia como ningún otro..., pues era versado en matemáticas y en óptica y sabía además tanto en lenguas que era capaz de leer a los Padres (griegos) y a los filósofos y sabios de la antigüedad». Aunque el mismo Bacon afirma que Grosseteste «se despreocupó totalmente de los libros de Aristóteles y de sus indicaciones», no por ello puede sostenerse que desconociera al Estagirita, pues conocía el pensamiento aristotélico, aunque se acercara a los problemas filosóficos de modo diverso. De hecho, Roberto escribió *Comentarios* a los *Analíticos posteriores,* a los *Elencos sofísticos* y a la *Física* de Aristóteles. Tradujo del griego al latín la *Etica a Nicómaco.*

Sus escritos, que se refieren a la filosofía, son: *De única forma omnium*, *De potentia et actu*, *De statu Causarum, De veritate, De veritate propositionis, De scientia Dei, De ordine emanandi causarum a Deo, De libero arbitrio.* Pero su conocimiento se extendía a todas las ramas del saber: física, óptica, astronomía, meteorología y disciplinas liberales. Su saber experimental y matemático sorprendió mucho a R. Bacon, quien cataloga a Roberto entre aquellos «que han sabido explicar las causas de todo con la fuerza de la matemática» y entre aquellos cuyo saber se fundamenta en la experiencia empírica.

1. Dios

Dios es fundamento o culminación, depende cómo se mire, en el pensamiento filosófico-teológico de Grosseteste. Dios es forma y forma de las formas. No, evidentemente, en el sentido de que esta forma sea una parte esencial inmanente a las cosas creadas, sino que es forma en el sentido de modelo primario, siguiendo la trayectoria de San Agustín, del Pseudo-Dionisio y de San Anselmo.

En línea agustiniana, Roberto sostiene que Dios es *forma* y *es forma de las criaturas.* Por la definición misma de la forma se puede argumentar que Dios es forma. La forma es aquello por lo que una cosa es lo que es; por ejemplo, la humanidad, que es la forma del hombre, es aquello por lo que el hombre es tal. Ahora bien, Dios es por sí mismo aquello que es porque la divinidad, por la cual es Dios, es Dios mismo. Por consiguiente Dios es forma \

Aunque la afirmación de que Dios es forma de los seres puede tener ciertas resonancias panteísticas, Grosseteste da a sus principios un significado y un alcance que excluyen la posibilidad de una interpretación panteísta. Dios «no es la forma de las criaturas en el sentido de ser una parte de su sustancia completa y precisamente la parte por la que la unión con la materia genera la cosa singular. Se llama *forma* el modelo que el artesano tiene presente para hacer su obra a imagen y semejanza del modelo. Se llama también *forma* aquello a lo que se aplica la materia que se desea formar, como el sello es forma de la cera o el molde de arcilla es forma de la estatua que se forja dentro. Además forma es también el modelo que el artesano tiene en su mente cuando considera únicamente aquello que tiene en su espíritu para realizar su obra en conformidad con ello» [2].

Estos tres significados de la *forma* en cuanto modelo interior, modelo exterior y molde de una cosa no son diversos entre sí, pues siempre se presenta como una realidad modélica. Pero al decir que Dios es *forma de todos los seres,* Grosseteste se preocupa de aclarar que Dios es la forma de todas las cosas no porque entre en su propia sustancia y se una a su materia sino en cuanto es la *forma ejemplar* [3].

Al tratarse de Dios mismo, el modelo de su obra no puede ser externo a El. El mismo o, más exactamente, el Verbo es el ejemplar, la causa eficiente, el agente que confiere la forma, y con ella y desde ella crea y conserva todos los seres existentes [4]. El Verbo es modelo de todo y es la Verdad clarificante. Si

1 ***De única forma omnium.*** **Sigo la edición de L. Baur,** ***Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln*** **(Münster 1912,** ***Beiträge,*** **Bd. IX), p.108.**

2 ***De unica forma omnium,*** **p.109.**

3 ***De unica forma omnium,*** **p.109.**

4 ***De unica forma omnium,*** **p.110.**

todos los seres han sido creados por y a imagen del Verbo, entonces su consistencia ontológica y su verdad dependen de su fidelidad al proyecto divino. La conformidad y adecuación de los seres con su modelo eterno es su propia *rectitud* su propio *ser* y su propia *verdad.* La verdad de los seres consiste, pues, en ser como *deben* ser, en participar del ser y en reflejar su modelo [5]. Todo el tratado *De veritate* está cargado de resonancias agustinianas.

2. La verdad y la iluminación

Grosseteste dice que «la verdad del discurso o de la opinión es adecuación del discurso o de la opinión y de la cosa» [6].

Es casi la misma definición que da Aristóteles de la verdad, pero de hecho Roberto fija más su atención en la *verdad ontològica,* según la concepción agustiniana de la verdad. No basta la verdad lógica de la adecuación entre el entendimiento y la cosa, según la propone Aristóteles, pues la verdad significa ontològicamente la conformidad de los seres con el Verbo eterno, su causa ejemplar.

Si la verdad consiste en la aprehensión del modelo ejemplar de cada ser, se sigue que ninguna verdad creada puede ser conocida si no es a la luz de la suprema verdad, es decir, Dios. San Agustín sostiene que una verdad creada es visible únicamente en cuanto la luz de su *ra^ón eterna* está presente en la mente [7]. En consecuencia, para poder conocer la verdad es necesaria una iluminación del Verbo.

Si el Verbo divino es la verdad misma, el hombre jamás podrá alcanzar la verdad fuera de ese Verbo divino, aunque Grosseteste no admite una iluminación directa por parte de Dios. El realismo aristotélico aflora nuevamente y mitiga el apriorismo agustiniano. «Como los ojos del cuerpo no pueden ver los colores si no son iluminados por la luz del sol, así los débiles ojos de la mente no ven nada si no es por la luz de la verdad suprema. No pueden, sin embargo, ver la verdad suprema en sí misma, sino sólo en cuanto ella se vincula y, en

[3] *De veritate,* edic. Baur, pp. 130-134.
('*De veritate,* p.144.
De veritate, p.137.

algún modo, se funde con las mismas cosas verdaderas» [8]. Para poder conocer la verdad es indispensable, por parte del hombre, la perfección moral, pues sólo los puros de corazón pueden ver la luz divina. Pero también los impuros tienen, de algún modo, conocimiento de la verdad porque ven las cosas en la luz divina, aunque ellos no se den cuenta, al modo como un hombre ve los colores en la luz del sol sin mirarle [9].

3. Metafísica de la luz

El estudio y el análisis del mundo natural tienen un puesto especial en las obras de Grosseteste. Su originalidad consiste precisamente en promover una nueva actitud científica, que recogerá y continuará R. Bacon y que será después fundamento de la ciencia moderna: el estudio de la naturaleza se debe apoyar en la matemática. En su tratado *De las líneas*, *de los ángulos y de las figuras* se enseña que la utilidad de estas formas geométricas y matemáticas «es grandísima porque sin ellas es imposible conocer nada de la filosofía natural. Ellas valen absolutamente en todo el universo y en todas sus partes» [10]. Además hace resaltar la ley de la economía que regula los fenómenos naturales, y que después será corroborada por Francisco Bacon y por Galileo Galilei: según Roberto, cualquier acción de la naturaleza se realiza del modo más ordenado, determinado y breve que es posible en ella [11].

—' La metafísica de la luz es otra de las características de Roberto. Es verdad que se trata de un tema ya clásico en la corriente neoplatónica. Pero lo que Grosseteste hace con el tema de la luz es ofrecer una metafísica del ser y del devenir en general. La luz es ciertamente cuerpo, pero es substancia tan fina que se encuentra en un estadio medio entre la idealidad y la realidad. Ella constituye el principio de la corporeidad y es su forma. «La luz se difunde de por sí por todas partes, de modo que de cualquier punto luminoso se generaría una esfera

[8] *De veritate*, pp. 137-138. [9] *De veritate*, p.138.

[10] *De lineis, angulis etfiguris seu de fractionibus et reflexionibus radiorum*, edic. Baur, pp.59-60; I. Goering y F. A. C. Mantell, «Two opuscula of Robert Grosseteste: *De universi complecione* and *Expositio canonis mis se»*, en *Medieval Studies* 53 (1991), 89-123.

" *De iride seu de iride et speculo*, edic. Baur, p.75.

de gran luz si no se interpusiera lo opaco. De otra parte, la corporeidad es aquello que tiene como consecuencia necesaria la extensión de la materia en las tres dimensiones» [12].

La luz es una fuerza que de por sí se multiplica y se irradia; y al derramarse como forma primera de la corporeidad atrae a sí y se une con la materia primera creada, de la que no puede separarse; y así se expande en infinidad de rayos cada vez más variados y dispersos, surgiendo de ese modo los cuerpos, el mundo y los mundos.

Si creemos que la función de la luz es multiplicarse y difundirse hasta ser responsable de la extensión efectiva, debemos concluir que «la luz es la primera forma corpórea» [13], puesto que no sería posible a la primera forma corpórea producir la extensión a través de una forma secundaria o consecuente. Además, la luz es la más noble de todas las formas y es la más parecida a las inteligencias separadas; y por este motivo también es la primera forma corpórea.

El grado de luz que cada cuerpo posee determina y condiciona su puesto en la respectiva jerarquía corpórea, ya que «la luz es la especie y la perfección de todos los cuerpos» [14]. Esto significa también que los mismos colores se explican según la intensidad de la luz incorporada a los seres [15]. Según la presencia o ausencia de luz se tendrá más intensidad de color blanco
o, por el contrario, de negro. En esta tesis se alista a Aristóteles y Averroes para quienes el color negro es privación. Por otra parte, la luz es el principio del movimiento puesto que el movimiento no es otra cosa que «la fuerza multiplicativa de la luz» [16].

En esta metafísica de lo luminoso la luz es un principio unificante y, a la vez, un principio de actividad. Pero la luz, además de poseer propiedades metafísicas y físicas, tiene otra dimensión gnoseológica. En el orden del conocimiento, la luz es considerada como una claridad espiritual que permite el acceso a lo inteligible, y en el orden divino hay que afirmar con S. Juan (1 Jn 1,1) que «Dios es luz», que ilumina al entendimiento y que constituye la fuente de la verdadera verdad.

[1] ***De luce seu de inchoatione formarum*, edic. Baur, p.51.**

[13] ***De luce*, p.52.**

[H] ***De colore*, edic. Baur, pp.78-79.**

[14] ***De luce*, p.56.**

[1(1] ***De motu corporali et luce*, edic. Baur, p.92.**

Grosseteste se hace promotor de un decidido retorno al platonismo agustiniano. Este movimiento será continuado por los pensadores franciscanos que demostrarán gran interés por el mundo natural, por lo concreto, por la fuerte vinculación entre el creador y la materia y por el tema de la luz.

4. La teoría del devenir

La teoría dinámica del universo es para Roberto, siguiendo a San Agustín, una realidad inherente a todas las cosas creadas. La potencia, para el pensador inglés, es la característica de toda naturaleza contingente, que se manifiesta en la mutabilidad y en ese impulso intrínseco de buscar el bien. Sólo Dios *es,* en el sentido de que El es el único que puede llamarse absolutamente *ser*. Todas las demás criaturas están empastadas de potencia y acto.

El análisis metafisico del devenir Roberto lo fundamenta en dos principios: la potencia y el acto. La potencia de una cosa significa su actitud para recibir perfecciones. El acto significa las perfecciones adquiridas; y la transición de la potencia al acto es el movimiento o el devenir. Dado que la potencia *es* una actitud, es decir, que *posee* el germen incompleto de la futura actualización, no puede identificarse con la nada, sino que es un no-ser relativo. En línea agustiniana Grosseteste sostiene que la potencia puede ser contemplada al mismo tiempo como pasiva y activa. Es pasiva en el sentido de ser el objeto de una acción, pero es activa en relación a aquello que será [17]. Con otras palabras: es activa porque tiene en sí misma una cierta pre-adaptación hacia toda forma que es capaz de recibir. Así, por ejemplo, «el embrión se entiende por el hombre y es camino hacia el hombre» [18], queriendo decir con ello que el embrión es adaptado únicamente a la naturaleza humana y no a la de otro ser.

Esta concepción de la actividad en la potencia evita la imposibilidad de la transición de la *pura* potencia al acto y la enfoca en términos de esencial relación con otra realidad. La tesis de Roberto de que la potencia no es pura nada, sino *algo*

[1] *De potentia et actu,* edic. Baur, pp.127-128. [18] *De potentia et actu,* p.128

que aún no tiene actualidad [19] continuó afirmándose en los franciscanos, quienes rechazarán el interpretar la potencia como una *nada* misteriosa de donde emergería el nuevo ser.

5. La libertad

Grosseteste dedicó un tratado, *De libero arbitrio,* al problema de la libertad humana. En dicho tratado se analiza la relación entre la libertad humana y la presencia divina, atacando la postura de Averroes, para quien la previsión divina no atendería los acontecimientos particulares, sino solamente el desarrollo universal del mundo.

En contra de la definición de San Anselmo, según la cual «el libre arbitrio es la facultad de conservar la rectitud de la voluntad por la misma rectitud», Roberto defiende la exigencia de incluir en la definición de la libertad el querer doblegarse u orientarse a una cosa o a otra indiferentemente. La libertad «es la misma capacidad natural y espontánea de la voluntad de orientarse libremente a una o a otra cosa opuestas en sí mismas consideradas» [20].

La libertad, entendida de ese modo, se identifica con el verdadero y propio arbitrio de indiferencia. La libertad, pues, entendida como capacidad natural y espontánea, no sólo es un concepto moral, sino metafisico. Así se afirma abiertamente el primado de la voluntad en la vida humana. «El ser de la naturaleza racional es doble, el querer y el aprehender. Pero el ser primero y máximo es el querer puesto que en éste, y no en el aprehender, consiste por sí y originariamente la felicidad» [21].

[19] «Et dico potentia non quod nihil habet actu, sed quod non omnino habet actum», en *De statu causarum,* edic. Baur, p.123.

[20] *De libero arbitrio,* edic. Baur, p.225; cf. N. LKWIS, «The first recension of Robert Grosseteste's *De libero arbitrio*», en *Medieval Studies* 53 (1991), 1-88.

[21] Sobre el pensamiento de Grosseteste véase L. Baur, *Die Philosophie des Robert Grosseteste* (Münster 1914); F. VoGKLSANG, *Der Begriffder Freiheit bei Grosseteste* (Gütersloh 1915); D. E. Sharp, *Franciscan philosophy at Oxford* (London 1930), pp.9-46; E. Franchschini, *Roberto Grossatesta, Vescovo di Lincoln, e le sue Fradu^iom*
I .atine (Venezia 1933); J. T. MUCKLK, «The Hexaemeron of Robert Grosseteste», en *Medieval Studies* VI (1944), p.33s.; D. A. CALLUS, «The Summa theologica of Robert Grosseteste», en *Studies in Medieval Fiistory presented to Frederick Maurice Powicke,* Pi W. HUNT, W. A. PANTIN y R. W. SOUTHERN (Oxford 1948), p.180s.; *Robert Grosseteste, scolar and Bishop. Hssays in commemoration of the seventh centenary of his death,* edit, por D. A. CALLUS (Oxford 1955); A. C. CROMBII;, *Robert Grosseteste*

Prioridad de la voluntad y de la felicidad que tendrá gran espacio en todo el pensamiento franciscano.

II. ALEJANDRO DE HALES

Los datos biográficos de Alejandro son aún bastante imprecisos. Parece ser que nació hacia el 1185-1186 en Hales, la actual Owen, en el Condado de Glancestershire (Inglaterra). Estudió en París, en donde llegó a ser Maestro en Artes. Entre los veinticinco y treinta años se matriculó en la facultad de Teología de París, ocupando posteriormente la cátedra de Teología hasta poco antes de morir. En los inicios del año académico 1235-1236 entró en la Orden franciscana, cuando ya tenía los cincuenta años cumplidos. A partir de entonces inició la primera escuela franciscana en París.

Siendo profesor de gran renombre, el papa Inocencio IV le encargó escribir una *Summa* que sirviera como pauta intelectual tanto para profesores como para alumnos. El trabajo presentado por Alejandro al Papa fue sometido al juicio de setenta teólogos, quienes lo juzgaron como libro modelo para todos los maestros de teología. Además de la enseñanza desempeñó diversos cargos oficiales ante el rey y ante el Papa. Por parte de la Orden se le encomendó también la primera exposición de la Regla. En 1245 participó en el Concilio de Lyon y, apenas vuelto a París, fue víctima de una grave enfermedad que le llevó a la muerte el 21 de agosto de ese mismo año, cuando tendría unos sesenta.

Los años de enseñanza de Hales en la universidad de París fueron turbulentos y tensos por la cuestión del pensamiento aristotélico y su interpretación por la escuela árabe de Córdoba. Con Alejandro la escolástica latina asume una posición neta frente al aristotelismo.

and the origins of experimental Science 1100-1700 (Oxford 1962); R. W. SOUTH I:RN, *Roben Grosseteste. Thegrowth of Bnglish mind in mediaeval Fiurope* (Oxford 1986); J. Me EVOY, *The philosophy of Robert Grosseteste* (Oxford 1986). Grosseteste tuvo gran influjo en la escuela franciscana de Oxford no sólo porque fue de ella el gran Maestro, sino porque además dejó todos sus libros al convento franciscano de dicha ciudad.

1. Métodos y escritos

Los métodos de enseñanza y las formas literarias de Hales son los comunes de la Escolástica. La enseñanza en el medievo se desenvolvía en dos modos diferenciados: La *lectio* y la *disputatio*. La *lectio,* muy parecida a una *clase* actual, consistía en que el profesor comentaba las sentencias y dichos de autores famosos y reconocidos como, por ejemplo, las obras de Aristóteles o de Boecio o las *Sentencias* de Pedro Lombardo. La *disputatio,* más informal que la *lectio*, era un verdadero diálogo entre maestros y discípulos, en donde se esgrimían argumentos en pro y en contra de una tesis cualquiera.

De estos dos métodos escolares surgieron sus respectivas formas literarias. De la *lectio* nacieron los *Comentarios*; y de éstos salieron las *Summas,* más libres, autónomas y sistemáticas que los *Comentarios*. De la *disputatio* procedieron las *Quaestiones dispu- tatae*, que recogen el material de las disputas que se tenían cada dos semanas, y los *Quodlibetos,* que recogían las disputas tenidas por Navidad y Pascua de Resurrección. Esta metodología de las *disputationes* sirvió de modelo técnico a las famosas *Summas* medievales.

Hales escribió la *Summa Theologica*, llamada en su tiempo *Summa fratris Ales san dri*[22]. *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Ij)m bar di*[23]. *Quaestiones disputatae, antequam essetfrater*[24]. También colaboró en la *Expositio regulae quatuor magistrorum*, encargada

[22] *Summa theologica.* 4 vols. Edic. Quaracchi 1924-1948. La paternidad de esta *Summa* ha sido muy discutida. Los autores de los *Prolegomena* a dicha obra atribuyen a Juan de la Rupella el ser redactor de la primera y tercera parte.

[23] *Glossa. 4* vols. Edic. Quaracchi 1951-1957. Los investigadores de Quaracchi (Doucet y Henquinet) han logrado esclarecer la autenticidad de las *Sentencias* 0 *Glossa.* Sobre la problemática histórica y doctrinal de la *Glossa* véase V. DOUCET, «A new source of the "Summa fratris Alessandri": The commentary on the Sentences of Alexander of Hales», en *Franciscan Studies* 6 (1946), pp.403-417; F. M. HENQUINET, «Le Commentaire d'Alexandre de Hales sur les Sentences enfin retrouvé», en *Miscellanea G. Mercati* II (Roma 1946), pp.359-382; B. C. SAINT-CYR (en colaboración con R. de Vaux), «Une source inconue de la Summa Fratris Alessandri», en *Revue des sciencesphilosophiques et théologiques* 47 (1963), pp.571-605. Sobre la sustitución del *Libro de las Sentencias* por el libro de la Biblia hecha por 1 lales y las diferencias entre Pedro Lombardo y la *Glossa* cfr. I. Brady, «The distinctions of Lombard's book of Sentences and Alexander of Hales», en *Irancíscan Studies* 25 (1965), pp.90-116.

[24] Edic. Quaracchi, 1960-1961, 3 vols. Las cuestiones «postquam esset frater» están aún inéditas.

por el capítulo de Montpellier (1241), pero no se sabe con precisión la aportación concreta de Alejandro.

2. Contingencia del mundo

Alejandro de Hales afrontó decididamente uno de los temas característicos de la escuela franciscana: la contingencia radical del mundo y de sus seres. No es suficiente admitir y defender el hecho revelado de la creación, es necesario además que dicha creación se interprete de tal modo que no reste ni disminuya el poder y la independencia de Dios. Y es precisamente este problema de la temporalidad o eternidad del mundo uno de los puntos diferenciales entre franciscanos y tomistas, entre franciscanos y averroístas, que en el fondo es la oposición entre San Agustín y Aristóteles.

Mientras que Santo Tomás y otros teólogos cristianos opinaban que se podría concebir la creación eterna, sin que ello perjudicara la grandeza divina, los franciscanos defendieron a ultranza la temporalidad de la creación. Sobre aquellos filósofos y teólogos cristianos, que pretendían simultanear la tesis aristotélica de la eternidad del mundo con el dogma revelado de la creación, R. Grosseteste hace un juicio muy duro: se esfuerzan en hacer católico a Aristóteles y no se percatan que ellos mismos se convierten en herejes [25].

Hales trata ampliamente la doctrina de la eternidad del mundo y de la eternidad de la creación tanto en la *Summa* como en la *Glossa,* siguiendo principalmente el pensamiento de San Agustín, que la niega.

Según Hales, la eternidad es una categoría divina y una propiedad incomunicable de Dios. Por tanto, ningún ser, fuera de El, puede ser eterno. Ni el mundo en cuanto tal ni las cosas particulares pueden gozar de esta categoría eterna. «Que el mundo existe desde la eternidad, es decir, sin principio, es imposible, porque ser eterno, o ser sin principio de duración,

[23] **Cfr. E. LONGPRÉ, «Thomas de York et Mattieu d'Acquasparta» (textos inéditos sobre el problema de la creación), en *Archives d'histoire doctrínale et littéraire du Moyen Age* I (1926-1927),270, n.l: «Non igitur se decipiant et frustra desudent ut Aristotelem faciant catholicum, ne inutiliter tempus suum et vires ingenii sui consumant, et Aristotelem catholicum constituendo se ipsos haereticos faciant».**

Contradicción lógica

repugna a la creatura y al concepto de creatura, es decir, de aquello que deriva de Dios en diversidad de sustancia. De hecho, el concepto de creatura, en cuanto tal, consiste en ser acusado por otro de la nada. Es propio del concepto de creatura el poseer el ser después del no ser y, por tanto, tener el principio de la propia duración. Igualmente en el concepto de aqueño que deriva de Dios en diversidad de sustancias, se comprende el existir por Dios desde la nada, y así el tener el principio de la propia duración. Dado que consta que el mundo y las cosas creadas son creaturas o entes que proceden de Dios en diversidad de sustancias, es imposible que el mundo y las cosas creadas sean eternas o que no tengan el principio de su duración. Este es, pues, el orden de las cosas: existe el ser que deriva de otro en identidad de sustancia y es coetáneo con él, aunque no es de la misma personalidad, como el Hijo y el Espíritu Santo son coeternos con el Padre. Y existe también el ser que procede de otro sin ser consustancial ni de la misma personalidad con aquello de que procede ni es coeterno con él: tal es toda creatura con respecto a Dios. Por consiguiente, la primera derivación pone la distinción sólo en la personalidad, mientras la segunda pone la distinción en la personalidad y en la duración» [26].

La creación señala fundamentalmente una acción divina y, secundariamente, se refiere a aquello que recibe el ser después de no ser. La creación, pues, es algo eterno y es algo temporal: eterna es la acción divina y temporal es el efecto creativo. En Dios son eternas las ideas como paradigmas de los seres creados. Es eterno su querer, su conocer, su decir y su actuar, pero ello no exige que el mundo, en cuanto creación, deba ser eterno [21]. Se debe distinguir entre aquello que es idéntico a la esencia divina, como el pensar, querer y decidir, y aquelelo que es un efecto de la acción divina. No se puede identificar el dinamismo ontològico de su esencia con los efectos derivantes de su amor difusivo.

[26] *Summa Th.* I, n.64, resp. p.95. Sobre la comparación entre eternidad y temporalidad cfr. *Summa Th.* n.65-71, pp.99-111; sobre la temporalidad de la creación cfr. n.67-71, pp.84-95.

[2] *Summa Th.* I, n.64, 8, p.64.

3. Hilemorfismo general

Aunque Alejandro rechace la tesis aristotélica de la eternidad del mundo, sin embargo admite y defiende el hilemorfismo del Estagirita. Una de las grandes ideas de Aristóteles es el hilemorfismo, es decir, la teoría metafísica de materia y forma como clave filosófica de una concepción totalitaria del ser. El todo está siempre concebido como anterior a la parte. Las partes son por el todo, no el todo por las partes. En esta perspectiva, todo el devenir está guiado por la forma, que ya de antemano determina el proceso de ese devenir. Detrás de todos los fenómenos se encuentra siempre la forma, como alma y guía del acontecer.

Según Hales, la composición hilemórfica se encuentra en toda creatura, ya que la materia equivale a la potencia y la forma al acto. La composición hilemórfica alcanza incluso al alma. «El alma humana se dice compuesta de forma y de materia intelectual. Sin embargo, en modo alguno el alma tiene la composición como se dice que los cuerpos tienen materia y forma, ya se trate de los cuerpos celestes ya de los cuerpos inferiores. De hecho, la magnitud se da en término de la materia corpórea; sin embargo, tal término no se debe a la materia espiritual» [28]. Pero además de la composición hilemórfica existe otra más fundamental en toda creatura, y es la que se da entre el *quo est* y el *quod est*[29]. Esta distinción es más universal que la de materia y forma e incluso es anterior.

Esta distinción, no muy clara en los análisis que hace el autor, hace pensar en la distinción entre esencia y existencia, aunque parece ser que el *quod est* se refiere al ser concreto, a un caballo, a un hombre, por ejemplo; y el *quo est* se refiere a la esencia abstracta, a la caballez, a la humanidad, por ejemplo. De todos modos esta distinción es más formal que real, ya que lógica y ontológicamente podemos hacer del *quo est* un atributo predicamental del *quod est*. Pero esto que se puede decir de las cosas creadas no es atribuible a Dios, pues en El el *quod est* (Dios) se identifica ontológicamente con el *quo est* (divinidad).

[28] ***Summa Th.* II, n.328, solut. p.309.**
[29] ***Summa Th.* II, n.59-61, pp.74-76.**

4. Antropología

Alejandro da un gran espacio al tema del hombre. En la *Summa II* dedica toda la *inquisitio quarta* a la antropología y lleva oor título *De homine*. El hombre es interpretado en clave lilemórfica, como compuesto de alma y cuerpo. Pero casi toda su reflexión se apoya sobre la parte más noble, el alma.

Todas las almas son creadas por Dios [30]. Por tanto, no son emanación de Dios ni son parte de la sustancia divina [31]. El pecado original, pues, puede ser explicado e interpretado sin necesidad de recurrir a la teoría traducionista [32].

En sintonía con su espíritu compilador recoge diversas definiciones o descripciones del alma. «El alma es un espíritu deiforme de vida» (Agustín), «es una cierta sustancia partícipe de razón, hecha para regir el cuerpo» (Agustín), «es una sustancia espiritual creada por Dios, estable, vivificante del propio cuerpo» (Casiodoro), «es un espíritu intelectual, ordenado a la felicidad en sí y en el cuerpo» (Séneca), «es un espíritu intelectual, racional, siempre viviente, siempre en movimiento, capaz de buena y de mala voluntad» (Damasceno), «es una sustancia espiritual, simple e indisoluble» (Agustín) [33]. Pero Hales insiste en afirmar que el alma no es sólo una sustancia en el sentido que es una forma sustancial, sino que es una sustancia *simpliciter*\ un *ens in se* «compuesto de forma y de materia intelectual» [34].

El alma está unida al cuerpo según el esquema hilemórfico de la unión de la forma con la materia [35]. Pero esta unión se explica y se interpreta en línea agustiniana, ya que «el alma racional se une a su cuerpo como el motor al movible y como la perfección formal a la realidad que perfecciona» [36]. Alejandro insiste que el alma vivifica el cuerpo aunque esté unida a él como el marinero lo está a la nave. «El alma tiene con el cuerpo la misma relación que el marinero tiene con la nave. Pero el marinero, según la sustancia, se distingue de la nave, pues mueve la nave y solo accidentalmente se mueve; por tanto, el alma es sustancia distinta del cuerpo» [37].

30 *Summa Th.* II, n.329, p.400.
31 *Summa Th.* II, n.322, pp.389-391.
32 *Summa Th.* II, n.327, pp.396-397.
33 *Summa Th.* II, n.328, p.398.
34 *Summa Th.* II, n.328, solut., p.399.
Summa Th. II, n.347, pp.421-422.
36 *Summa Th.* II, n.345, solut., p.420.
37 *Summa Th.* II, n.321, b, p.386.

El alma posee tres facultades: intelectiva, sensitiva y vegetativa. Pero estas facultades no pueden llamarse sin más parte del alma, en el sentido estricto de *parte* [38], aunque se distinguen entre sí y de la misma esencia del alma. El alma no puede subsistir sin sus potencias ni puede actuar sin su colaboración, como tampoco las potencias son inteligibles y operativas si se desvinculan del alma. Pero lo mismo que el *ser* y el *obrar* no son idénticos, igualmente no lo son la *esencia* y la *potencia*. La pluralidad de las potencias tiene como fundamento una pluralidad de partes del alma [39]. La concepción hilemórfica del alma se asocia a la distinción entre el alma y sus potencias. Sólo Dios es simplicidad absoluta y sin partes ni distinciones posibles; Los seres creados tienen dualidad y hay que distinguir en ellos la esencia y sus potencias, como se distingue entre el ser y el obrar. «La esencia del alma, pues, es aquello por lo que el alma es absoluta esencia, la potencia es aquello por lo que el alma es capaz de hacer o de recibir algo» [40].

Hales prueba la inmortalidad del alma con diversos argumentos. El primero, por razón del deseo intrínseco de felicidad que tiene todo espíritu. «Dado que el alma, por su propia naturaleza, aspira a la felicidad, en su misma naturaleza será inmortal. Este argumento está tomado de la causa final». El segundo, «está tomado de la justicia de Dios». Es decir, es un argumento ético. Es necesaria la inmortalidad del alma para hacer justicia a los buenos y a los malos. Otro argumento lo esgrime del hecho ontològico de ser imagen de Dios. «El alma posee la inmortalidad porque su naturaleza consiste en ser imagen de Dios» [41]. Con el argumento psicológico del deseo y con el ontològico de la *imago Dei*, Hales ha anticipado dos principos hermenéuticos muy importantes en la escuela franciscana, como se demostrará en Escoto y en Buenaventura.

[38] *Summa Th.* II, n.351, solut. , p.426. [39] *Summa Th.* II, n.328, c-d, p.398.

[40] *Summa Th.* II, n.319, solut., p.381. Para un estudio sobre la problemática del alma véase H. GRAN, *Die Seelenlehre des Alexanders von Hales* (Münster 1965); A. HUFNAGEL, «Die Wessenbestimmung der Person bei Alexander von Hales», en *Freiburger Zeitschrift für Phil. u. Theol.* 4 (1957), pp. 148-174.

[41] *Quaestiones disputatae* (Quaracchi 1960), voi. I, q.XXXII, pp.558-562.

5. Teoría del conocimiento

Un tema medieval de grandes discusiones, distinciones y argumentos fue el de la naturaleza del entendimiento, sus funciones, posibilidades y limitaciones. Si el tema ya era oscuro en sus mismos orígenes, es decir, en Aristóteles, la cosa se complicó con la interpretación de la filosofía árabe; y se hizo más confusa al entrar en relación y en confrontación con la tesis agustiniana del conocimiento [42].

Según Hales, es necesario distinguir en el hombre el entendimiento agente y el entendimiento posible. Es la aplicación hilemórfica de la forma y de la materia al problema del conocimiento. En el alma humana se debe distinguir una actividad y una pasividad, una forma y una materia (espiritual). Según esto, el entendimiento posible es una potencia que es propia del alma en cuanto es receptiva, y el entendimiento agente es también otra potencia del alma en cuanto es activa.

El entendimiento posible y el entendimiento agente se interpretan como dos partes, «dos diferencias» en el alma racional, ambas necesarias para llevar a cabo todo el proceso del conocimiento. «El entendimiento agente y el entendimiento posible son dos diferencias en el alma racional; de lo cual la una, es decir, el entendimiento agente, está de la parte de la forma del alma misma, en cuanto espíritu; y la otra, es decir, el posible, está de la parte de la materia, con la que es ente en potencia respecto a los cognoscibles que se hacen en esa parte» [43].

Hales niega tajantemente que el entendimiento agente esté separado, en contra de la tesis averroísta. Si sólo se admite que el entendimiento posible forme parte del alma, supondría quitar toda actualidad y actividad al alma intelectiva. La realidad es que hay en nosotros una luz natural, el entendimiento agente, el cual tiene la capacidad de hacer inteligibles en acto la realidad, que sólo es inteligible en potencia. Esta luz natural está ínsita en nosotros y es proporcionada a nuestra capacidad de conocer.

[42] Sobre el problema del entendimiento en el medievo y las respuestas franciscanas véase G. BONAFEDE, *Il pensiero francescano nel secolo XIII* (Palermo 1952), pp.56-181; en lo referente a A. de Hales, pp.65-74.

[43] *Summa Th.* II, n.372, solut. p.452.

Alejandro no sólo sigue a Aristóteles en la distinción entre entendimiento agente y pasivo, sino que trata de integrarlo en la visión agustiniana. Por eso su concepción e interpretación de la *ratio* es muy amplia. «El término razón se usa en sentido general o propio. Tomado en sentido general comprende la inteligencia, el entendimiento y la razón tomada en su sentido estricto. De hecho, la fuerza racional, en cuanto se orienta a aquello que es superior a ella, es decir, a Dios, se llama inteligencia. En cuanto se orienta a algo igual, es decir, de naturaleza espiritual, se llama entendimiento. En cuanto que se orienta hacia aquello que es inferior a ella, es decir, a las naturalezas corporales, se llama razón en sentido estricto... Según San Agustín, la razón se divide en dos aspectos: en razón superior y razón inferior... La razón superior está para contemplar a Dios y las cosas eternas; la inferior, para contemplar las creaturas y las cosas temporales. A la razón superior corresponde la Sabiduría, a la razón inferior la ciencia» [44].

Si el entendimiento, en la filosofía aristotélica, se refiere a nuestra facultad de adquirir conocimientos de formas inteligibles a través de la abstracción, entonces coincide con la *ra^ón* agustiniana, pero no con el *entendimiento o inteligencia*, que tiene por objeto los seres espirituales. El entendimiento aristotélico se refiere a las formas incorpóreas y que son abstraídas por los *phantasmata*. El entendimiento en sentido agustiniano, en cambio, se refiere a las formas incorpóreas, espirituales. Pero cuando se trata de conocer estas formas o seres espirituales, que son superiores al alma, entonces el entendimiento es incapaz por sí mismo y necesita una iluminación especial proveniente de Dios [45], aunque Hales no explica claramente en qué consista esta iluminación.

En el problema del conocimiento Alejandro trata de armonizar a Aristóteles y a San Agustín, pues la tesis aristotélica de la abstracción sirve para el mundo corpóreo, pero para el mundo espiritual debe completarse con la doctrina agustiniana. Hales ha intuido perspicazmente que Aristóteles es bueno para el análisis del desarrollo psicológico en el proceso cognoscitivo, pero que San Agustín se atiene mejor a la diferenciación de los objetos del conocimiento.

[44] *Summa Th.* I, n.17, pp.27-28. [45] *Summa Th.* II, n.372, pp.451-452.

En cuanto al problema y a la cuestión de la prioridad del amor y del entendimiento en las verdades fundamentales, Alejandro se expresa en los siguientes términos: «Se indaga si normalmente el conocimiento precede al amor o si precede el amor al conocimiento. Según San Agustín precede al parto un cierto deseo mediante el cual, buscando y encontrando aquello que queremos conocer, nace como prole el mismo conocimiento. Dado que el alma quiere conocerse a sí misma, de hecho ama su conocimiento. Por tanto, conoce su bondad antes de amarla. Pero antes de conocer, quiere conocer y, de ese modo, un cierto deseo precede en el alma al conocimiento» [46]. Esta acción prioritaria del amor, a través de la voluntad, será una de las tesis centrales de la escuela franciscana.

6. El libre arbitrio

Una de las grandes características del hombre que le diferencian del animal y de los seres inferiores es la capacidad de decisión, que implica una opción según unos criterios axioló- gicos. Si el hombre se decide por las cosas terrenas, en su alma se crea como una distorsión *(curvitas animae),* pero si se decide por las realidades supremas, entonces el espíritu adquiere su natural rectitud. Esta facultad de decisión y selección se llama libre arbitrio.

Hales recoge diversas definiciones sobre el libre arbitrio y trata de conjugarlas en una unidad más amplia. El libre arbitrio «es la capacidad de conservar la rectitud por sí misma» (San Anselmo), es decir, por la misma rectitud. «El libre arbitrio es la facultad de la voluntad y de la razón, con la cual se elige el bien asistiendo la gracia divina o se elige el mal no asistiendo la gracia» (San Agustín). Según San Bernardo, «el libre arbitrio es un consentimiento de la voluntad, que no puede perder la libertad, y del juicio inflexible de la razón». Estas tres interpretaciones del libre arbitrio integran las cuatro causas fundantes de una acción responsable: las causas agente o eficiente, la final, la material y la formal [47]. El hombre posee el libre arbitrio porque ha sido creado a imagen de Dios [48]. El libre arbitrio en

[46] *Quaestiones disputatae,* vol. I, p.57 .

[47] *Summa Th.* II, n.392-401, pp.472-478.

[48] *Glossa* II, d.24, n.4, b, p.209.

cuanto *arbitrio* se identifica con la razón y en cuanto *libre* se identifica con la voluntad [49]. Se llama, pues, facultad de la razón y de la voluntad. El hombre, a través de la razón, tiende a la verdad, y mediante la voluntad tiende al bien, pero en cuanto libre arbitrio se refiere a los dos aspectos. En cuanto que el libre arbitrio comprende la razón y la voluntad es superior a ellas, pero inferior a la sindéresis, porque ésta se encuentra sobre todas las potencias del alma [5Ü]. La armonía ontològica del hombre se rompe como consecuencia del pecado, es decir, de la ruptura de la natural rectitud.

El libre arbitrio es común a Dios y al hombre, aunque de modo diverso y analógicamente. De Dios se predica en sentido original y primario; y del hombre en sentido secundario y derivado. Hales subraya que el libre arbitrio en el hombre es una facultad o función de la razón y de la voluntad conjuntas, y únicamente en esta conjunción es comprensible y explicable. En cuanto que está íntimamente vinculado a la razón y a la voluntad, es inseparable del alma y es expresión de la libertad natural. Hales, siguiendo a San Bernardo, distingue entre *libertad de arbitrio* y *libertad de consejo,* y sostiene que mientras se puede perder ésta, la otra no [51].

7. Existencia y esencia de Dios

El teólogo-filósofo Alejandro de Hales dedica todo el primer volumen de la *Summa* a la cuestión de Dios. En la introducción tiene un apartado que titula *del conocimiento «in via»* [52] y distingue claramente el problema del conocimiento de Dios en tres partes: por parte del objeto conocido (si Dios es cognoscible y en qué); por parte del que conoce (cómo y quién puede conocer a Dios); y por parte de los medios del conocer (si se conoce naturalmente o a través de la gracia). Es todo un tratado filosófico-teológico sobre los modos de conocer a Dios, sobre su naturaleza, sus atributos y sobre la relación existencial del hombre con Dios en el estado de *homo viator* y en el estado *in patria.*

El autor de esta *Summa* parte de la tesis sorprendente de

[49] ***Glossa* II, d.24, n.7, d, pp.211-212.** [51] ***Summa Th.* II, n.402, p.479.**
[S0] ***Glossa* II, d.24, n.14, c. p.217.** [',2] ***Summa Th.* I, n.7, p.14.**

que es imposible no conocer a Dios [53]. Todos los hombres, buenos o malos, pueden conocer la existencia de Dios [54], aunque niega que el hombre pueda conocer el misterio trinitario a través de la razón y sin la ayuda divina [55].

En las pruebas de la existencia de Dios, el autor de la *Summa,* siguiendo su instinto y su lógica de la *auctoritas,* usa los argumentos tradicionales: el de la contingencia de Ricardo de San Víctor, el de la causalidad de San Juan Damasceno, el de la causa eficiente de Hugo de San Víctor, el de la teleología de San Agustín y el de la idea del ser perfecto del *Proslogium* anselmiano [56].

El autor hace una neta distinción entre la existencia de Dios *(quia est)* y la naturaleza de Dios *(quid est)* y afirma que todos los hombres pueden conocer la existencia de Dios a través de las creaturas, descubriéndole y reconociéndole como causa eficiente y como causa final [57]. Aunque el hombre, por sus propios medios naturales, no puede llegar al conocimiento de la naturaleza divina, sin embargo la razón humana o el entendimiento natural pueden conocer algún atributo de Dios, como, por ejemplo, su potencia y su sabiduría, que se pueden descubrir y detectar en el mundo; e incluso son manifiestas a los hombres que no viven en gracia [5B]. Es sorprendente este optimismo naturalístico de Alejandro.

La opción de que el alma humana no pueda no tener cierto conocimiento de Dios es de cuño agustiniano. Pero, teniendo en cuenta la circunstancia histórica de la existencia de idólatras, indiferentes y ateos, cada intérprete tiene que recurrir a las distinciones entre conocimiento explícito y conocimiento implícito, o al conocimiento de Dios in *ratione communi* e *in ratione propria.* Alejandro distingue además entre *conocimiento habitual* y *conocimiento actual [cognitio habitu* y *cognitio actü).* «El conocimiento de Dios habitual está naturalmente impreso en nosotros, porque él es en nosotros un hábito impreso, es decir, la semejanza de la verdad en el entendimiento, con el que se puede conjeturar que Dios existe y que no puede ser ignorado por el alma racional. El conocimiento en acto, sin embargo, es doble. Uno es cuando el alma se siente movida según la parte superior de

53 ***Summa Th.* I, n.26, pp.42-44.** [37] ***Summa Th.* I, n.21, pp.31-32.**
54 ***Summa Th.* I, n.15, pp.24-25.** [36] ***Summa Th.* I, n.26, pp.42-44.**
55 ***Summa Th.* I, n.10, pp.18-19.** [58] ***Summa Th.* I, n.15, pp.24-25.**

la razón y según el hábito de la semejanza de la primera verdad impresa en esa parte, y de tal modo piensa y reconoce que no se ha dado a sí misma la existencia. De este modo no puede ignorar que Dios existe en cuanto es su principio. El otro conocimiento se da cuando el alma está movida según la parte inferior de la razón, que está hecha para contemplar las cosas creadas y este modo puede desconocer que Dios existe porque por el pecado y el error uno se aleja de Dios» [59]. Estas distinciones podrán parecer un tanto convencionales y forzadas, pero Hales tiene muy presente aquello de San Pablo (Rom 1,21-22), que los paganos conocen a Dios, mas no lo glorifican como tal y sus mentes quedan obnubiladas [60].

Dios no solamente existe, sino que es una naturaleza singular y se manifiesta en nombres determinados que expresan sus atributos o propiedades. «Hay un significar de Dios *porque es (quia est)* y hay otro significar de Dios *lo que es (quid est).* El nombre que se predica de Dios *porque es* se dice en sentido propio, como es este nombre: *quien es* y *esencia.* Pero los nombres que predican de Dios *lo que es,* en cierto modo se dicen en sentido propio y en otro modo en sentido impropio» [61].

En la doctrina sobre los atributos divinos, Alejandro recurre a la tradición y cita la autoridad de San Agustín y de San Anselmo. Sus tesis no son especialmente originales, pero ofrecen una exposición sistemática muy bien articulada y con acertadas reflexiones filosóficas. Expone detalladamente los atributos divinos de unidad, bondad, potencia, sabiduría, verdad, eternidad, inmutabilidad, simplicidad, infinitud, inmensidad e incomprensibilidad, dando la propia solución y respondiendo a las diversas objeciones.

En cuanto al conocimiento divino, Alejandro sostiene que Dios conoce todas las cosas en sí mismo y por sí mismo. Las ideas ejemplares o modelos eternos de las cosas están en Dios, aunque analizadas en sí mismas no constituyen pluralidad, sino

59 *Summa Th.* I, n.26, solut. pp.43-44.

Sobre el tema de Dios en A. de Fíales véase I. Gorlani, *Im conoscenza di Dio secondo la Somma di Alessandro dTIales* (Milano 1933); E. Schenker, *Die Lehre von den göttlichen Namen in der Summa Alexanders von Haies* (Freiburg 1938); E. Betton i, *Il problema della conoscibilità di Dio nella scuola francescana: Alessandro d'Hales, San Bonaventura, Duns Scoto* (Padova 1950).

61 *Summa Th.* I, n.335, resp. p.496.

que se identifican con la esencia divina. «Si la idea o el ejemplar indicara algo diferente de la esencia divina, en modo alguno la ciencia divina se haría por medio del ejemplar o idea... Pero si la idea indica la misma esencia, en cuanto es el arte o la especie según la cual son la cosas, en este sentido la ciencia divina se realiza por medio de la idea, que es el arte y el ejemplar de las cosas» [62]. Por tanto, Dios, conociéndose a sí mismo, conoce todas las cosas. Pero ahora se pone el problema: ¿cómo conoce el mal y el pecado? Y responde diciendo que los conoce sólo como privación, es decir, como ausencia de *algo* que debiera haber y no hay. Lo que quiere decir que el mal no es una realidad, sino ausencia y privación de realidad [63].

Tratando de la voluntad divina Alejandro se plantea el Droblema de si Dios puede mandar acciones que vayan contra a ley natural. ¿Cómo explicar el mandato que dio Dios a los israelitas de apropiarse de las cosas de los egipcios o la orden dada al profeta Oseas de convivir con una prostituta? Para responder, Hales hace la distinción entre la norma o el orden que se refiere a las criaturas *(ordo ad creaturam)* y la norma o el orden que se refiere a Dios *(ordo ad Deurn)*. Dios puede dispensar de la primera, como son los casos aludidos, pero no de la segunda porque iría contra su misma esencia. Concede mucho margen a la voluntad divina, pero no defiende que la ley moral dependa de un *fíat* arbitrario de Dios, como lo defenderá más tarde Occam [64].

8. El hombre, «imago Dei»

Que el hombre es imagen de Dios es una tesis común, según la enseñanza del Génesis. La cuestión surge cuando los autores se preguntaban si ese ser imagen está sólo en el alma o en el compuesto humano de alma y cuerpo. El influjo

62 *Summa Th.* I, n.167, solut. p.250. 63 *Summa Th.* I, n.125, pp. 194-195.

64 *Summa Th.* I, n.276, pp.381-384; cfr. W. H. Steinmüller, «Die Natur- rechtslehre des Johannes von Rupella und des Alexander von Hales in der "Summa fratris Alessandri" III, 2, q.26-29 (n.224-286, 395-399) und in der neuen aufgefundenen Sentenzenglosse des Alexander von Males», en *Franziskanische Studien* 41 (1959), pp.310-422; R. R. Caracheo, «Comparación entre las leyes morales del Antiguo y del Nuevo Testamento en las obras de Alejandro de Hales», en *Verdad y Vida* 26 (1968), pp.61-89.

platónico y neoplatónico había introducido en los pensadores medievales una notable desconfianza y recelo contra el cuerpo, aunque esa actitud pesimista se viera contrarrestada por el dogma de la encarnación. La tesis prevalente en los autores del siglo XII negaba al cuerpo la prerrogativa de imagen, pues la imagen debe corresponder a su modelo y arquetipo; y este arquetipo es de naturaleza espiritual. Por tanto, corresponde al alma ser imagen y no al cuerpo.

La tesis difundida por Alejandro es que todo el mundo material no es una caída del espíritu a una esfera inferior ni se trata de una degradación en el orden ontològico, sino que es también una manifestación del amor divino. En este cosmos, perfectamente proyectado y organizado, el hombre tiene un puesto privilegiado, como fin de toda la creación. En él se realiza la síntesis de materia y de espíritu, de cuerpo y de alma [65].

Según el pensador franciscano, el hombre es imagen de Dios no sólo en cuanto al alma, sino también en cuanto al compuesto de alma y cuerpo, según el modelo de la encarnación en la que Cristo asumió nuestra propia naturaleza [66]. El carácter de imagen se reconoce singularmente en esta unión entre el Verbo y la naturaleza humana. En virtud de este carácter vinculante y esponsal entre el Verbo y nuestra naturaleza, la imagen conviene más al hombre que al ángel [67]. Afirma que el cuerpo participa de la prerrogativa de imagen de Dios en cuanto está unido al alma.

Es cierto que en sus escritos se encuentran muchas más citas sobre el alma como imagen de Dios que sobre el compuesto como imagen. Pero no se ve en él esa sospecha negativa hacia el cuerpo como en tantos autores medievales. El cuerpo no es un impedimento para el alma. Más aún, lo ve y lo interpreta con su dinamismo natural como orientado hacia el alma. En el cuerpo se da también una armonía *(consonantià)* y una belleza como resultado de la conjunción de todos sus miembros [68].

6r) *Glossa* II, d.l, n.26, p.ll; n.6, d-c, p.4; d.9, n.26, pp.96-97; d.15, n.9, p.142.

66 *Glossa* II, d.l, n.28, pp.12-13; n.32, pp.14-15; d.16, n.4, a, p.148.

67 *Glossa* II, d.15, n.8, d-h, pp.142-143; d.20, n.3, a, p.176.

M *Quaestiones disputatae*, q.65, n.4, pp. 1314-1315. Sobre la doctrina de la imagen en Hales véase A. Latini, *Doctrina Imaginis in Summa "Alexandri Halensis"*

La misma sexualidad humana viene exorcizada y ya no se ve en ella una realidad negativa y pecaminosa cuando se ejercita dentro del matrimonio. En oposición a Pedro Lombardo, para quien ningún acto conyugal está libre de pecado venial, aunque se realice con el propósito de la procreación, Alejandro lo ve libre de pecado, aunque se realice por amor y no en vistas a la prole. Es sorprendente la dialéctica que usa Alejandro en este tema como en otros. Cuando expone un tema, comienza ofreciendo el pensamiento tradicional, después lo interpreta y, a través de distinciones y precisiones, lo corrige y lo transforma, de tal modo que la conclusión es muy distinta del punto de
partida

9. Contribución de Hales

La obra de Alejandro de Hales, *doctor irrefragabilis,* tiene una gran importancia por su exposición unitaria y sistemática del pensamiento fílosófíco-teológico de su tiempo; pero el doctor franciscano no confunde la teología con la filosofía ni ésta con aquélla [69]. Es verdad que está íntimamente vinculado a la tradición que sigue la línea de Agustín, Anselmo, Juan Damas- ceno y Bernardo, es decir, el pensamiento de los Santos Padres. En este sentido es un conservador. Pero es también verdad que representa una fase y una corriente nueva de la filosofía occidental en cuanto que conoce y utiliza explícita o implícitamente la obra de Aristóteles y de los aristotélicos, aunque los critica porque no ofrecen una filosofía *completa,* ya que les faltaba la luz de la revelación. Se observa en Alejandro un constante deseo de diálogo, tratando de armonizar tesis aristotélicas con el pensamiento agustiniano, como asimismo confrontar los pensadores cristianos con los paganos.

Según los autores de los *prolegomena* de las *Quaestiones dispu- tatae,* «Guillermo (de Auxerre) y Alejandro pueden ser considerados perfectamente como los verdaderos creadores e iniciadores de la *gran escolástica,* sobre todo Alejandro, que más que ningún otro se mostró un audaz y feliz innovador» [70]. Esto

(Tesis doctoral en la Pontif. Univ. Lateranense, Roma 1965); I. Fornaro, *luí teología deirimmagine nella Glossa di Alessandro d'Hales* (Vicenza 1985).

>1) *Summa Th.* I, n.2, pp.4-5.

70 *Quaestiones disputatae* I, Prol. pp.5*-6*.

corrige el juicio negativo que R. Bacon hiciera sobre la *Summa:* «Desde su ingreso en la Orden, los frailes alzaron a Alejandro a las estrellas, le concedieron autoridad en todo tipo de estudio y le atribuyeron esta gran *Summa*, que es un peso más grande de lo que puede soportar un caballo».

No se puede dudar que Alejandro de Hales supo inteligentemente compilar y sistematizar las corrientes filosófico-teológicas de su tiempo. Ello implica poner en práctica los principios clásicos de la hermenéutica: el comprender, el interpretar y el aplicar. Pero el aplicar se hace desde unos presupuestos preferenciales implícitos o explícitos. En Alejandro se observa un sentido acentuado por lo concreto, por la prioridad de la voluntad sobre el entendimiento y por el sentido práctico del estudio;Xa filosofía para él es un camino hacia la verdad, y con ella hacia el bien y hacia la perfecc ión.

Como conclusión podríamos preguntarnos por qué Alejandro, a sus cincuenta años, entró en los franciscanos y no en los dominicos. ¿Es que vio en el movimiento franciscano la respuesta a sus exigencias espirituales y culturales, o es que intuyó perspicazmente que todo su pensamiento potencial podría desarrollarse plenamente en el franciscanismo? Sea como fuere, lo cierto es que Alejandro está en los orígenes de todo un nuevo pensamiento filosofíco-teológico de grandes proporciones, llamado pensamiento franciscano, en donde su presencia fue muy condicionante.

Capítulo II

SAN BUENAVENTURA

Resulta no sólo difícil, sino imposible, detenerse en el Buenaventura filósofo, porque en él se involucran filosofía, teología y mística en un sistema unitario y compacto raramente superado. Fue, además, un gran estilista e intuitivo. Todos estos factores intelectuales y psicológicos le favorecieron para poder ofrecer una síntesis armónica y genialmente articulada de Dios, del hombre, del mundo y de la vida. Difícilmente se podrá conocer en su profundidad el pensamiento dinámico e interre- lacional bonaventuriano y penetrar en él si no se tiene su parentesco espiritual.

1. Vida

Siguiendo la *Crónica de los 24 Generales,* que dice que el Doctor Seráfico murió a los cincuenta y tres años, generalmente se señala el 1221 como el año de su nacimiento. Algunos autores, como el P. G. Abate, adelantan la fecha de nacimiento
hasta 1217 ó 1218.

Juan Fidanza, llamado posteriormente Buenaventura, nació en Bagnoregio, pueblo cercano a Viterbo, en la Italia central. El mismo cuenta en la *Leyenda Mayor* que de niño fue curado milagrosamente de una grave enfermedad por San Francisco.

De pequeño recibió su formación elemental y religiosa en el convento franciscano de Bagnoregio. Posteriormente frecuentó en París la *Facultad de artes* como estudiante de filosofía, de 1236 a 1242. En 1243 entró en la Orden franciscana, en el convento de París, donde inició los estudios de teología bajo la dirección de Alejandro de Hales, Juan de la Rupella, Eudes de Rigaud y Guillermo de Meliton. La doctrina de Alejandro

de Hales impactó fuertemente a Buenaventura, quien le llama «nuestro maestro y padre de feliz memoria, Fr. Alejandro».

En 1248 recibe el título de *bachiller bíblico,* con la facultad de leer públicamente la Biblia; y en 1250 el título de *bachiller sentenciario,* que le daba la facultad de poder explicar el *Libro de las Sentencias,* hasta que en 1253 fue nombrado Maestro Regente o titular en la Escuela franciscana. Con este título enseñó hasta 1257, aunque la Universidad de París no lo aceptaba por la oposición de los Maestros contra los mendicantes (dominicos y franciscanos). El papa Alejandro IV tuvo que intervenir en favor de Tomás de Aquino y de Buenaventura para que la Universidad los aceptara como Maestros. Esto ocurrió en agosto de 1257, cuando ya Buenaventura había sido elegido General de la Orden el 2 de febrero del mismo año. Por lo que muy pronto tuvo que renunciar a la enseñanza en la universidad.

En 1265 convenció al Papa para que revocara su nombramiento de arzobispo de York. Pero en 1273 fue nombrado obispo de Albano y cardenal con el encargo de preparar el Concilio de Lyon, que se proponía la unificación de las Iglesias de Oriente y de Occidente. Murió durante el Concilio el 15 de julio de 1274. Fue enterrado en la iglesia de los franciscanos de Lyon con la asistencia de los padres Conciliares, incluida la del Papa. Sixto IV lo nombró Doctor de la Iglesia en 1482.

2. Obras y ediciones

En Buenaventura sorprende su larga y complicada gestión de gobierno, su profunda contemplación y la fecundidad de sus escritos. Aquí sólo se hará referencia a las obras de mayor contenido filosófico-teológico: *Comentario a los cuatro libros de las Sentencias* de Pedro Lombardo (1253-1257); *Cuestiones disputadas sobre el misterio de la S. Trinidad* (1253-1257); *Ea ciencia de Cristo* (1253-1257); *Breviloquio* (1257); *Itinerario del alma a Dios* (1259); *Reducción de las ciencias a la teología* (1260?); *Colaciones sobre los die% mandamientos* (1267); *Colaciones sobre los siete dones del Espíritu Santo* (1268); *Colaciones sobre el Hexaemeron* (1273).

Las obras completas del Doctor Seráfico han tenido varias ediciones: a) *Edición \/aticana* (1588-1599). Se publicó en Roma,

por mandato de Sixto V, y consta de 7 volúmenes; b) *Edición Maguntina* (1609). Se publicó en Maguncia siguiendo la edición Vaticana; c) *Edición Lugdunense* (1678). Se publicó en Lyon y consta de 7 volúmenes, siguiendo la Vaticana; d) *Edición Véneta* (1751). Se publicó en Venecia y consta de 13 volúmenes, recoge las obras de la edición Vaticana y añade sólo una brevísima carta de San Buenaventura; g) *Edición de París* (1864- 1871). Fue publicada en París por el librero Luis Vives. Abarca 15 volúmenes, y se ajusta a la edición Véneta, con los defectos que ésta tenía; f) *Edición de Quaracchi* (1882-1902), cerca de Florencia, promovida por el Ministro General P. Bernardino de Portogruaro para que corrigiera los defectos de las anteriores y ofreciera un estudio crítico completo de las obras bona- venturianas. Consta de 10 volúmenes más otro volumen con los índices de los cuatro libros del *Comentario de las Sentencias.* A ésta debe añadirse la *edición menor de Quaracchi* (1934-1964), que contiene los 4 libros de los *Comentarios* a las *Sentencias* más otro de obras teológicas selectas.

En cuanto a ediciones parciales, con el texto latino y traducción española, hay que destacar los 6 volúmenes publicados por la BAC (Madrid 1945s), con óptimas introducciones al pensamiento filosófico-teológico-místico bonaventuriano.

I. PRESUPUESTOS FILOSÓFICOS BONAVENTURIANOS

Cualquier filosofía parte de legítimos presupuestos o se basa en una implícita o explícita cosmovisión que sirve como de arqueología fundante del sistema elaborado. Ese *impensado* actuante acompañará al pensador durante toda su existencia y se manifestará en las más diversas expresiones del pensamiento y de la acción, en el método y en el estilo.

1. Formas de enseñanza

Para comprender un autor hay que instalarse en las formas literarias que ha usado para exteriorizar su pensamiento. Platón compuso unos *Diálogos*, San Agustín hizo unas *Confesiones,*

Santo Tomás escribió una *Suma teológica.* San Buenaventura ha escrito diálogos íntimos como el *Soliloquio*, una *Suma* como el *Breviloquio,* un itinerario existencial-místico como el *Itinerario*, comentarios como al libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, cuestiones disputadas, sermones, etc.

Las obras de los maestros escolásticos están orientadas a la enseñanza que se realizaba a base de lectura de textos escriturísticos, magistrales, filosóficos o teológicos. Para la adquisición del conocimiento eran necesarias la *meditatio* y la *lectio*. Por la meditación se asimila el saber y por la lección se transmite. Pero existía también la *disputatio* entre maestros o entre éstos y los alumnos. Los *Comentarios* no se limitaban a repetir, sino a esclarecer, interpretar y profundizar. También estaba la predicación y los sermones como enseñanza. El pensamiento bona- venturiano se desarrolla y se hace comprensible en este horizonte cultural tan complejo.

La obra del doctor seráfico se gesta y se articula según la tríada dinámica e interdependiente de la escucha, de la reflexión y de la *transmisión.* Es al mismo tiempo intelectual, misionera y mística. Ahí reside su grandeza personal, pero al mismo tiempo es un escándalo para la razón pura. R. Guardini dice que Buenaventura «es un lógico, pero también un maestro, un arquitecto y un maestro de la expresión» \ Buenaventura es un dialéctico de la síntesis más que de la antítesis, une más que separa.

Es también un estilista que trata de transmitir un pensamiento claro y apasionado. «Lo que es dado pensar, también se puede enunciar» [2]. Porque el lenguaje se ha creado para ser el exegeta del espíritu y el transmisor de la verdad que uno tiene en sí mismo; y la verdad, de la que está iluminado el que habla, pueda brotar en el que escucha [3].

El lenguaje es sumamente importante para transmitir la verdad y la sabiduría, aunque no basta por sí mismo si no está animado de ideas. El hombre sabio sabe expresar lo que piensa, lo que siente y lo que le convence. Usa la expresión exacta con la gramática, el pensamiento racional con la lógica y es eficaz con la retórica. Esta es la triple ciencia del lenguaje, sin la cual

[1] R. GUARDINI, *Die liebre des heil. Bonaventura von der Hrlosung* (Düsseldorf 1921), p. 186.

[2] *1 Sent.* d.8, p.l, a.l, q.2, fund. 5. [3] *III Sent.* d.38, a. un. q.2 ad 3.

no puede transmitirse la sabiduría [4]. La *especulaáón* para Buenaventura debe ser transmitida a los otros y traducida en acción y en vida. Es un pensamiento riguroso, pero un pensamiento en marcha hacia la realidad y hacia la experiencia compartida. El pensamiento pensado debe traducirse en voluntad de acción y en fuerza operativa.

2. Filosofía y teología. Razón y Fe

Esa mezcla de filosofía, teología y mística que se encuentra en las obras bonaventurianas ha sido la causa de c ue se acuse a su autor de confusión. Se le critica de abordar diversos géneros literarios y de ser indiferente a la distinción de los objetos formales. De hecho, el Doctor Seráfico descarta y condena toda *filosofía separada*. No obstante, él sabe muy bien que un argumento filosófico pertenece a otra especie muy distinta del argumento teológico.

Para Buenaventura es claro que la filosofía es el campo que corresponde a la razón. Pero la razón no es pura razón, al estilo kantiano, sino razón historizada y herida por el pecado original. Sólo la fe le devuelve su integridad. La fe sirve al hombre como ortopedia de la razón frágil y del pensamiento débil. De ahí la necesidad primordia' de adherirse a la revelación en cuanto ilumina el sentido de la historia y el contenido ontològico de la creación. Cuando la fe ha ofrecido este suplemento de luz, entonces la razón funciona como razón autónoma, descubre el verdadero sentido de los seres y puede ofrecer un pensamiento filosófico sobre todo aquello que concierne al ser natural. La razón vista de este modo es maestra y señora en su campo y no se confunde con la teología, a la cual está reservada el explicitar el campo de la revelación.

La filosofía y la teología, así entendidas, no se confunden ni se oponen, sino que se presentan distintas, pero no distantes, pues ambas son puras mediaciones de la verdad natural o de la verdad sobrenatural, que no están en conflicto, sino en perspectivas diferentes y complementarias.

[4] *Colaciones sobre los siete dones del Espíritu Santo*, col. 4, n.8; *Hexaémeron*, col. 4, n.!8s.; *Itinerario*, c.3, n.6.

Es verdad que un racionalista moderno objetará que ese planteamiento intelectual sólo vale para el creyente y que la mediación filosófica está hipotecada por la fe. Pero hay que responder que en Buenaventura la fe no reemplaza ni sustituye a la razón, sino que simplemente tiene una función pedagógica, en cuanto guía y educa a esa misma razón.

Es cierto que muchas veces es difícil averiguar en el pensamiento bonaventuriano dónde termina la filosofía y dónde comienza la teología, como puede constatarse en el *Hexaemeron,* por ejemplo. Pero el Doctor Seráfico distingue teóricamente entre filosofía y teología por su objeto formal. La misma división que hace el *Hexaemeron* en seis visiones distintas —la primera es la visión de la inteligencia natural y la segunda la de la inteligencia elevada por la fe— lo corrobora. Buenaventura dice explícitamente que «una es la claridad de la ciencia filosófica y otra la claridad de la ciencia teológica... La ciencia filosófica no es más que el conocimiento cierto de la verdad en cuanto objeto de investigación. La ciencia teológica es el conocimiento piadoso de la verdad en cuanto es creída» [5]. Sin embargo, Buenaventura está muy lejos de elaborar una filosofía autónoma o independiente de la teología, ni siquiera metodológicamente, ya que ello sería como «amputarse una mano» o perder la llave de la puerta de la Verdad [6]. La historia demuestra que la filosofía ha sido ocasión de ruina y oscurecimiento para aquellos filósofos que no tuvieron la luz de la fe. La filosofía es mediación y camino para otras ciencias, y el que pretende permanecer en ella, rechazando la luz de la fe, se precipita en las tinieblas [7].

Cuando al filósofo quiere prescindir de la luz de la fe es «como si el hombre quisiera ver el cielo o el cuerpo solar con candelas» [8]. La aporía radical de la filosofía, cuando se encierra en sí misma y se independiza de la fe, está en que jamás puede concluir o desemboca en «un círculo que se cierra», según la expresión de Hegel. Su conato hacia la verdad se pierde en la incertidumbre o en el error. Es ésa la crítica bonaventuriana a lo que actualmente llamamos la autonomía del filosofar.

[3] ***Colaciones sobre los siete dones del Espíritu Santo,*** **col. 4, n.3 y 5;** ***Itinerario,*** **c.l, n.10;** ***Breviloquio,*** **Pról., c.3, n.2.**

[6] ***Hexaemeron,*** **col. 3, n.9.**

Colaciones sobre los siete dones del Espíritu Santo, **col. 4, n.12.**

[K] ***Colaciones sobre los siete dones del Espíritu Santo,*** **col. 4, n.12.**

Para Buenaventura, la filosofía es camino hacia otras ciencias, y si se convierte en término o fin, entonces se deshumaniza. A esa postura mental llegó con gran conciencia, especialmente después de 1265, cuando se hizo más agresiva la polémica contra el averroísmo latino y sus tendencias radicales en separar la filosofía de la teología.

La imagen de la «razón prostituida», que posteriormente se ha hecho tan célebre, se encuentra ya en él cuando llama «prostituida» a la filosofía que se independiza y se sustrae a la sabiduría cristiana [9].

La filosofía, según Buenaventura, exige de quien la ejercita ciertas condiciones irrenunciables: que se reconozca en la interioridad de la mente la norma de la Verdad que la constituye, que se deje iluminar por la fe y que se ponga con todo su espíritu en el camino de la sabiduría que conduce a Dios. Por eso la filosofía no puede entenderse de otro modo que como un *pensar o filosofar en la fe.*

Es la tesis del *credo ut intelligam.* Primero la fe, después la razón. Cambiar este orden en nombre de una razón autosufi- ciente significa caer en las redes que la serpiente echó al primer hombre. El verdadero problema bonaventuriano en la relación filosofía-teología, razón-fe, no consiste en determinar la diferencia específica del conocimiento racional, sino en definir la capacidad y la posibilidad de éste en su propio campo filosófico. Pero éste es muy limitado. De ahí que la filosofía, si quiere ser eficaz y válida sapiencialmente, debe ser cristiana [10].

[9] Cfr. *Hexaemeron,* col. 2, n.7. Dempf dice que en Buenaventura «aparece ya la palabra transmitida a Lutero en virtud de una sucesión histórica: *fornicar con la ra^ón aristotélica».* DKMPF, *Metaphysik des Mittelalters* (en *Handbuch der Philosophie)* (München-Berlin 1930), p.112. Cfr. J. RATZINGER, *La théologie de l'histoire de Saint Bonaventure* (Paris 1988), pp. 173-179.

[10] Sobre el concepto de filosofía cristiana se discutió bastante en los años pasados. Como ejemplo basta recordar F. VAN STHENBERGHEN, *La philosophie au Xlir siécle* (Louvain 1966), que niega la existencia de una filosofía cristiana: «Hay filósofos cristianos, pero no hay una filosofía cristiana» (p.347). E. Gllson, *LM philosophie de Saint Bonaventure* (Paris 1943, 2.ª edic.), la justifica, aunque subraya las ambigüedades e incertidumbres de Buenaventura en las diferencias reales y metodo-lógicas entre filosofía y teología. Por su parte, L. VEUTHEY, con el ya significativo título de su libro *La filosofia cristiana di S. Bonaventura* (Roma 1971), hace una abierta defensa de la *filosofia cristiana* de San Buenaventura y crítica los autores anteriores en lo que la niegan o la minimizan (pp.1-20,123-125). Para una exposición sucinta sobre las diversas interpretaciones de la filosofía bonaventuriana véase C. BÉRUBÉ, *De la philosophie a la sagesse che^ Si Bonaventure et R. Bacon* (Roma 1976), pp.8-18.

La fe ha de ser inteligente y la inteligencia necesita ser iluminada por la fe. Pero esto es un proceso dinámico y existencial que supera las categorías de las demarcaciones y competencias gnoseológicas para integrarse en un proyecto vivencial, histórico y racional que implica todas las facultades cognoscitivas del hombre real.

3. División de la filosofía y sus funciones

El cometido del filósofo no está en crear la verdad, al estilo idealista, sino en descubrirla, aclararla y exponerla. Según la metáfora bonaventuriana, la faena del filósofo consiste en separar la luz de las tinieblas, la verdad del error, la claridad de la confusión, imitando con ello lo que hizo Dios el primer día de la creación. Pero, teniendo en cuenta al hombre histórico, que por el pecado se ha envuelto de tinieblas, necesita la luz clarificante y liberadora de la fe.

Una de las definiciones que da de la filosofía es la siguiente: «La ciencia filosófica no es otra cosa que el conocimiento cierto de la verdad en cuanto objeto de investigación» [u]. Y en el *Breviloquio* define el objeto de la filosofia: «La filosofía trata de las cosas como existen en la naturaleza o en el alma por el conocimiento dado naturalmente o también adquirido» [12]. En cuanto al objeto formal de la filosofía, escribe: «La tercera luz, que ilumina en la investigación de las verdades inteligibles, es la luz del conocimiento filosófico, que se llama interior porque inquiere las causas íntimas y ocultas de las cosas, lo que realiza a través de los primeros principios de las ciencias y de la verdad natural impresos en el hombre por la misma naturaleza» [13]. El filósofo cristiano debe suplir y completar con la luz de la fe lo que la filosofía pagana no pudo descubrir por carecer de ella, y elaborar un sistema unitario que englobe la realidad enteriza y todas sus múltiples y diferentes dimensiones.

La filosofía se divide según las diversas verdades «porque hay verdad de las cosas, verdad de los signos o voces y verdad de las costumbres. La verdad de las cosas es la indivisión de la

[11] *Colaciones sobre los siete dones del Espíritu Santo*, **col. 4, n.5.**

[12] *Breviloquio,* **Pról. § 3, n.2.**

[13] *Breviloquio,* **Pról. § 3, n.4; cfr. III** *Sent.* **d.35, a. un. q.2.**

esencia y de la existencia; la verdad de las palabras es la adecuación de la palabra y del entendimiento; la verdad de las costumbres es la rectitud del vivir» [14]. En conformidad con esta triple verdad,las tres partes de la filosofía son: filosofía natural, filosofía racional y filosofía moral.

A) *Filosofía natural o la verdad de las cosas.* La filosofía natural considera la verdad de las cosas en si mismas; es decir, hay verdad si las cosas se ajustan y corresponden a aquello que según su concepto deben ser: expresión fiel de las razones ideales de la mente divina. La divide en:

a) *Metafísica* (sustancia y accidente, universal y particular, potencia y acto, uno y múltiple, simple y compuesto, causa y efecto). La metafísica estudia la esencia de todos los seres y considera al ser primero en cuanto «causa originante, ejemplificante y terminante» [15].

b) *Matemática.* La matemática considera en los seres «las proporciones manifiestas de las cantidades» [16], es decir, los números, las figuras y las formas abstractas según las razones inteligibles.

c) *Física.* Estudia «la generación y composición de las cosas según sus virtudes naturales y las razones seminales» [17], es decir, las naturalezas, cualidades y operaciones intrínsecas de las cosas.

B) *Filosofía racional o la verdad de los conceptos.* Aquí se trata de la verdad llamada lógica, es decir, cuando nuestros conceptos corresponden y se ajustan a las razones formales o ejemplares divinas que iluminan la mente. La divide en:

a) *Gramática.* Buenaventura analiza la íntima relación y vinculación entre el filósofo y el gramático. La ciencia de la lengua es fundamental para el buen filosofar.

b) *Ijógica.* Es fundamental clarificar los conceptos de las cosas para llegar a la formulación de un juicio y raciocinio recto y verdadero.

c) *Retórica.* La retórica forma parte de la filosofía racional por causa de su objeto, que es el de mover, persuadir y urgir los espíritus para que se abran a la verdad y practiquen el bien.

C) *Filosofía moral o la verdad de las costumbres.* Hay verdad moral cuando el hombre vive rectamente en su vida y ajusta

[14] *Hexaemeron,* **col. 4, n.2.**
[15] *Hexaemeron,* **col. 4, n.3.**
[16] *Hexaemeron,* **col. 4, n.14.**
[1] *Reducáon de las áencias a la teología,* **n.4.**

su existencia a los principios morales del legislador divino. Si el hombre posee todas las ciencias, pero no las virtudes, entonces carece de vida [18]. La filosofía moral se divide en:

a) *Virtudes morales* o consuetudinarias porque se adquieren con la costumbre. Siguiendo a Aristóteles, distingue doce virtudes, aunque analiza únicamente la fortaleza, la templanza, la munificencia, la magnanimidad, la mansedumbre y la amistad.

b) *Virtudes intelectuales* o industriosas. También aquí sigue la ética aristotélica, aunque después la supere a través del ejemplarismo.

c) *Virtudes morales de justicia,* que señalan las normas a seguir en relación con Dios y en relación ron la sociedad. La norma de la convivencia se apoya en el principio natural: «No hagas a otro lo que no quieras para ti».

4. Metafísica bonaventuriana

Desde los orígenes del pensamiento filosófico hasta nuestros días la pregunta por la metafísica y su respectiva respuesta ha sido una de las cuestiones fundamentales de la filosofía. Una de las respuestas más comunes es la de Aristóteles que interpreta la metafísica o la filosofía primera como la ciencia que considera el ser en cuanto ser, el ente en cuanto ente y las causas que lo componen. Sólo se conoce profundamente una cosa o un ser cuando son conocidas sus causas. Aristóteles explícito cuatro causas del ser: eficiente y final (causas externas), material y formal (causas internas). Conoció también la causa ejemplar, pero quedaba reducida a la causa formal. La causa ejemplar aristotélica se reduce a un modelo que hay que imitar, como es el caso de un artista cuando imita o plasma el modelo o la idea al realizar su obra. Sin embargo, para Platón la causa ejemplar tiene mucha más importancia, en cuanto que las ideas divinas, subsistentes, son el modelo que el Demiurgo imita en la formación de las cosas y de los seres naturales. Es decir, éstos son una participación y una radiación oscura de las ideas que imitan como modelo. Pero dado que Platón ignoraba la verdad revelada de la creación, le faltaba el fundamento para

[18] *Hexaemeron,* **col. 6, n.19.**

poder llegar a la comprensión verdadera y exacta de las ideas divinas y de la naturaleza de Dios.

El Doctor Seráfico, partiendo de la creación, del Dios cristiano y de las ideas divinas, destaca el valor de la causa ejemplar, que se convierte prácticamente en el objeto específico de la metafísica y en un principio hermenéutico en filosofía. Para Buenaventura, el que no pueda conocer en los seres el modo como se originan, como son llevados a su fin y como resplandece en ellos la divinidad, no puede poseer verdadero conocimiento de ellos [19]. Tres son, pues, los grandes problemas de la metafísica. La creación (Dios como causa eficiente), el ejemplarismo (Dios como causa ejemplar) y el retorno de los seres a Dios (como causa final) [20].

Por consiguiente, hay que concluir que la metafísica consiste en la consideración e interpretación del ser y de sus causas, principalmente de la causa ejemplar. Toda creatura, por su propia naturaleza, es imagen y semejanza de la eterna sabiduría [21]. El ser es el objeto de la metafísica, pero la unidad del ser que hace que éste sea objeto de una ciencia, unidad de analogía y no univocidad ni equivocidad, se fundamenta y se apoya en el ejemplarismo. Este enfoque ejemplarista está más cerca de Platón que de Aristóteles.

San Buenaventura conocía bien la filosofía aristotélica, pues sus maestros preferían al Estagirita más que a sus comentadores árabes. De hecho, en sus escritos habla de Aristóteles con gran aprecio. Le llama el Filósofo por excelencia [22]. Y en el primer período de la actividad científica de Buenaventura (hasta 1257) se pueden encontrar más de cuatrocientas páginas en las que Aristóteles viene considerado explícitamente como un amigo [23].

Las 930 citas sobre Aristóteles demuestran un conocimiento del ateniense nada común [24]. El pensador franciscano no escatimaba la ocasión de reconocer los méritos filosóficos del Estagirita. El principal era el haber acentuado, contra Platón,

[19] *Hexaemeron,* col. 3, n.2. [21] *Itinerario,* c.2, n.12.

[20] *Hexaemeron,* col. 1, n.27. [22] *II Sent,* d.l, p.l, a.l, q.2, concl.

[23] Cfr. A. DA VINCA, «L'aspetto filosofico delTaristotelismo di S. Bonaventu- ra», en *Collectanea franciscana* XIX (1949), p.41.

[24] Cfr. G. BOUGEROL, *Introducción a S. Buenaventura* (Madrid 1984), pp.53-82. «Para Buenaventura, Aristóteles es una autoridad a su disposición», p.81; cfr. E. BETTONI, *S. Bonaventura da Bagnoregio* (Milano 1973), pp. 11-27.

el valor de la experiencia sensible y de ese modo el haber puesto las bases del método científico [25].

San Buenaventura, sin embargo, se sorprende que Aristóteles haya enseñado la eternidad del mundo; teoría, a su parecer, poco filosófica [26] y que hable sólo como un filósofo que se ajusta únicamente al orden natural [27].

Otro de los puntos doctrinales que hace imposible un entendimiento y diálogo entre Aristóteles y el cristianismo está en la oposición irreductible a la teoría platónica de las ideas [28]. Sin embargo, la teoría platónica del ejemplarismo contiene *in radice* el creacionismo cristiano, es decir, la doctrina según la cual Dios es reconocido como causa eficiente, final y ejemplar de todo el universo.

Buenaventura, consciente y reflexivamente, rechaza el alistarse en las posiciones aristotélicas; y su metafísica debe interpretarse como un «neoplatonismo cristiano» según Bettoni [29], siguiendo la tesis de Gilson y en oposición a Steenberghen y a los editores de Quaracchi. Según el Doctor Seráfico, a Platón se le ha concedido el don de hablar con sabiduría, mientras que al Estagirita el don de expresarse científicamente [30]. Platón se preocupó más del problema del hombre, en tanto que Aristóteles se interesó por el problema del mundo.

En opinión de Gilson «no es cierto que Buenaventura no se convirtió en aristotélico ni por ignorancia ni por culpa de la cronología» [31]. Sus escritos demuestran que el Doctor Seráfico «conocía muy bien a Aristóteles: lo cita de continuo, su lenguaje técnico es en gran parte de cuño aristotélico, lo admira sinceramente y lo considera un pensador de primer orden; sin embargo, no lo estima. Ni siquiera por un instante supone que la verdadera filosofía coincida con sus doctrinas y, mucho menos, que la teología, custodia de la fe, deba mínimamente ser modificada para dar cabida a sus tesis. Desde su primer contacto con el pensamiento pagano de Aristóteles, San Buenaventura está convencido de haberlo comprendido, juzgado, superado» [32].

23 *Sermo* **IV, n.18.** 26 *Hexaémeron,* **col. 2, n.5.**

2 *Colaciones sobre los die\ mandamientos*, **col. 6, n.28.**

28 *Hexaémeron,* **col. 6, n.2.** 29 **E. Bettoni,** *S. Bonaventura da Bagnoregio,* **p.25.**

30 *Sermo* **IV, n.18.** 31 **E. Guasón,** *Laphilosophie de S. Bonaventure,* **p.l 1.**

32 **E. Gilson,** *La philosophie de S. Bonaventure,* **p.l 2.**

Esta actitud bonaventuriana ante Aristóteles explica también las convergencias y divergencias intelectuales entre Buenaventura y Tomás de Aquino, seguidor y defensor de la metafísica aristotélica. Los primeros en plantearse este problema fueron los editores de la *Opera omnia* de Quaracchi, que en los *Escolios* que introducen en el texto crítico tratan de atenuar las divergencias entre Buenaventura y Tomás de Aquino y siguen una vía concor dística y de acercamiento entre ambos doctores [33]. Pero el horizonte mental, afectivo y hermenéutico entre el franciscano y el dominico es notablemente diferente, como dos visualizaciones diversas, pero ambas razonables y justificables.

Acertadamente escribe el P. Longpré que «en la confluencia de todas esas corrientes de ideas, muy informado también del pensamiento de Aristóteles y de los filósofos, que él utilizaba ampliamente..., San Buenaventura ha elaborado la síntesis definitiva del agustinismo medieval bajo el signo de Asís» [34].

5. El ejemplarismo

La filosofía es la reflexión y explicación acertada o aproximada de la realidad. Pero la realidad es compleja y múltiple. ¿Cómo explicar y vincular el uno y lo múltiple, el Creador y la creatura, la eternidad y el tiempo, lo divino y lo humano, la sustancia y los accidentes? La metafísica es la ciencia del ser en cuanto tal. Pero los seres reales y concretos, ¿cómo se relacionan? ¿Cuál es el nexo entre el ser necesario y el contingente, entre Dios y el mundo? ¿Existe entre ellos identidad, contradicción, participación o analogía?

Para los pensadores medievales, el dilema no desembocaba en una aporía o en una alternativa excluyente, sino en una visión integradora, pero sin confusión. El ser de Dios y el ser de las creaturas se colocan en dos planos diversos: el ser de

[33] **Es explicable la actitud de los editores de Quaracchi porque hacía poco tiempo que León XIII había publicado la encíclica *Aetemi Patris* (1879), en la que se *exhorta* (?) a los enseñantes católicos a no distanciarse del pensamiento filosófico-teológico del Aquinate. De aquí la voluntad concordista y de limar o disculpar las diferencias doctrinales entre el Seráfico y el Angélico.**

[34] **E. Longpré, «Bonaventure», en *Dictionnaire d histoire et de géographie ecclésias- ticjues* (París 1937), t.IX, p.751s.; ver también pp.741-788.**

Dios es el ser originario, fontal, pleno; el ser creatural es participativo, imagen, semejanza y copia de Dios. Las posiciones o métodos filosóficos medievales característicos para dar una respuesta filosófica a esta problemática son la posición analógica y la posición ejemplarista.

La posición analógica defiende que todos los seres creados o contingentes representan y encarnan la misma perfección divina, aunque en grado diverso; todos ellos son copias y ejemplados del auténtico modelo y razón fundante, que es Dios, del que se distinguen. La posición ejemplariza consiste en subrayar las semejanzas y la relación íntima que existen entre Dios y las creaturas. Estas dos posiciones no se oponen, sino que se integran, y la clasificación de los autores depende de dónde se ponga el acento, como es el caso de Tomás, que opta por la primera, y de Buenaventura, que escoge la segunda.

La clave de la posición analógica, según el sistema aristotélico, es la teoría del acto y la potencia. Pero dado que Aristóteles rechazó la posición ejemplarista, cayó en errores fundamentales y no alcanzó la perfecta sabiduría. Incluso los mismos platónicos, que no tuvieron la clave del verdadero ejemplaris- mo, el conocimiento del Verbo, tampoco lograron la sabiduría y no evitaron el error, a pesar de que «parecían iluminados» [35].

La posición ejemplarista es la clave de la filosofía bonaventuriana. De ahí la simpatía que demuestra hacia Platón y los neoplatónicos, aunque Buenaventura conocía más bien el neoplatonismo cristianizado por Macrobio, San Agustín y Boecio. Pero Platón y los filósofos paganos que defendían el ejempla- rismo permanecieron envueltos en las tinieblas «porque carecían de la luz de la fe» [36]. El verdadero secreto del ejemplarismo consiste en el triple conocimiento: el conocimiento del Verbo increado, por quien son producidas todas las cosas; el conocimiento del Verbo encamado, por quien son reparadas todas las cosas; el conocimiento del Verbo inspirado, por quien son reveladas todas las cosas [37].

Aunque Platón fue el primero en descubrir la verdad del ejemplarismo, prueba clara de que la razón natural puede llegar a Dios como causa ejemplar de todas las cosas, no alcanzó su profundidad, porque no conoció al Verbo increado, que es el

[35] *Hexaemeron,* **col. 3, n.2.**
Hexaemeron, **col. 4, n.l.**
[3] *Hexaemeron*, **col. 3, n.2.**

único camino que introduce de lleno en la metafísica ejempla- rista [38]. Es aquí, precisamente, donde se ensamblan y se encuentran la filosofía y la teología.

Para conocer la estructura y el dinamismo del ejemplarismo metafísico bonaventuriano hay que detenerse en el contenido ontológico y hermenéutico de la idea ejemplar, ya que el ejemplarismo es la doctrina de las relaciones de expresión que existen entre las creaturas tal como son en sí mismas y tal como son en Dios o en el Verbo [39]. Las cosas están en Dios como ideas ejemplares. Ahora bien: la idea es una semejanza, una especie de copia formada por la inteligencia a imitación del objeto que conoce. Según el Doctor Seráfico hay tres especies de semejanza: la de univocación o participación (que no puede darse entre Dios y las creaturas), la de imitación (implica una participación analógica que acentúa más la diferencia que la semejanza de la creatura con el Creador y el principio del conocimiento que Dios tiene en ella) y la ejemplativa (que acentúa la razón ejemplar entre el Creador y la creatura). Buenaventura opta por esta última. Esta semejanza ejemplativa de expresión es la idea que Dios tiene de las cosas y que el franciscano denomina idea, verbo, arte y ejemplar [40].

Esta interpretación de las ideas, en sentido dinámico, tiene sus orígenes en Plotino, quien interpreta las ideas más como fuerzas ejemplares que como sustancias, al estilo platónico. La palabra que más se ajusta a esta doctrina de semejanza es la de *expresión*. La doctrina bonaventuriana de las ideas, según Gilson, podría llamarse *expresionismo*. Pero «el expresionismo en San Buenaventura supone una concepción de Dios, cuya inspiración profunda es bastante diferente de la de Santo Tomás y radicalmente incompatible con la de Aristóteles» [41]. Buenaventura no fue un ecléctico, sino que elaboró un sistema personal a partir de la tradición y en conformidad con su talante y propia cosmovisión. Y el ejemplarismo es la clave interpretativa de todo su pensamiento filosófico-teológico.

[38] *Hexaémeron,* col. 3, n.4.

[39] Cfr. J. M. Bisshn, *L'exemplarisme divin selon S. Bonaventure* (Paris 1929), p.20.

[40] *I Sent.* d.35, a. un. q.l; *De la ciencia de Cristo,* q.2, concl.

[41] E. Giison, *La philosophie du S. Bonaventure,* p.134; cfr. J. M. Bissen, *L'exemplarisme divin selon S. Bonaventure*, pp.93-94; M. Oromí, «Filosofía ejemplarista de S. Buenaventura», en *Obras de S. Buenaventura* (Madrid 1972), vol. III, pp.3-134; del mismo autor, *Polémica de dos filosofías* (Madrid 1956), pp.77-87.

II. Cosmología

La cosmovisión de un autor es sumamente importante, porque es una manera de interpretar el mundo que conduce a un comportamiento en la vida y a un modo concreto de tratar a los otros y las cosas. Desde los primeros hasta los más recientes filósofos, teólogos o científicos, siempre nos encontramos con diversas visiones del mundo que se fundamentan en determinados presupuestos científicos. Buenaventura tiene su propia visión del universo, que es consecuencia de su filosofía, de su teología y de su peculiar espiritualidad franciscana.

1. Origen de los seres

El Doctor Seráfico subraya las grandes dificultades que tuvieron los filósofos paganos para explicar y determinar cómo se originó la multitud y la variedad de los seres naturales. Todos ellos partían de la necesidad de reconocer una causa eficiente de lo múltiple, de lo mutable y de lo imperfecto. Pero lo que no llegaron a comprender fue la necesidad de que esa causa eficiente de las propiedades de las cosas fuera al mismo tiempo la causa de su existencia. Todos ellos admitían el principio metafísico *ex nihilo nihil,* de la nada, nada se hace, pero no acertaron a dar soluciones convincentes, pues, como demuestra la historia de los filósofos presocráticos, cada pensador o cada sistema es permanente corrección de los anteriores, como planteamientos inadecuados y soluciones falsas.

Incluso la solución de los platónicos, que señala tres causas eternas: Dios, las formas separadas o modelos ideales y la materia, tampoco fue muy satisfactoria. Ni siquiera Aristóteles y los peripatéticos dieron una solución verdadera, aunque fueran los más próximos a la verdad de los seres. Aristóteles aventaja a Platón en este campo, según Buenaventura, en que no admitió la eternidad de la materia informe; pero cayó en el error de ignorar la creación y de admitir la eternidad de las cosas y de los seres naturales. Lo que supone una fuerte critica en el *Hexaémeron* Sin embargo, en el *Comentario a las Sentencias*

1 *Hexaémeron,* **col. 6, n.4.**

trata de excusar al Estagirita de haber admitido la eternidad del mundo.

Para el doctor franciscano, los. filósofos paganos no han podido llegar a una verdadera solución del origen de los seres porque les faltó la luz de la fe. Unicamente el ejemplarismo metafisico puede descubrir filosóficamente las raices divinas del origen de todos los seres.

Los sistemas ejemplaristas paganos, cuando quisieron explicar el origen de la multiplicidad de los seres, imaginaron una serie de emanaciones desde Dios hasta la materia. Según la tesis del ejemplarismo pagano, Dios podía producir sólo una primera Inteligencia, basándose en el principio falso de que una causa absolutamente simple únicamente puede producir un efecto. Sin embargo, Buenaventura defiende lo contrario: la simplicidad divina es el fundamento metafisico de la multiplicidad de los seres sin necesidad de recurrir a intermediarios o demiurgos. Pues cuanto más simple es una causa tanto más poderosa y fuerte es para producir muchos efectos. Dios, por ser simplicísimo, puede producir desde sí mismo y por sí mismo una variadísima multitud de seres [2].

Otra razón que explica la multiplicidad y variedad de los seres es la suma bondad divina, que es infinita, y al comunicarse *hacia juera,* cada cosa particular sólo expresa parte de esa infinita bondad, pues cada ser es limitado y únicamente la totalidad y la inmensa variedad de los seres creados es capaz de reflejar ontològicamente quién es el creador [3].

La razón última de la creación de todos los seres es el efecto de la bondad divina, que tiende a difundirse y a comunicarse. De ahí que la vocación ontologica de todas las criaturas consiste en manifestar la razón de su ser y de su existir, es decir, ser testigos de la bondad de Dios. En reconocer y expresar esta finalidad intrínseca está su propia utilidad [4].

Para Buenaventura es evidente que Dios no tiene necesidad de las creaturas. Si existen es porque él las ama y porque el Bien tiende a difundirse y es la razón gratuita de todo. La bondad y las perfecciones infinitas de Dios exigen la creación de la nada y son además la razón fundante de la multiplicidad de las creaturas. Y si los seres creados, en su diversidad, han

[2] *II Sent.* , **d.l, p.l, a.l, q.2, conci.** , [4] *II Sen***d.l, p.2, a.2, p.l, conci**
[1] *II Seni,* **d.l, p.2, a.l, q.l, conci.**

sido llevados a la existencia, no para aumentar la gloria divina, sino para manifestarla y comunicarla, entonces esos seres no pueden reducirse a su pura materialidad concreta, sino que deben entenderse y explicarse desde una hermenéutica de la significación y de la comunicación.

Buenaventura reduce a tres los géneros de las sustancias creadas: la corporal, la espiritual y la compuesta de ambas. La naturaleza material está cerca de la nada; la naturaleza espiritual está cerca de Dios; y la compuesta de ambas ocupa el término medio. Cada una tiene su propia misión, su profunda inteligibilidad y su razón comunicativa, porque en el universo bona- venturiano todo es lenguaje, respectividad y vinculación ontològica. Es un mundo lleno de sentido y de significado porque el *logos* amoroso de Dios lo sustenta y lo recrea.

2. Estructura ontológica de los seres

Para una comprensión global y profunda del universo y de los seres que lo integran Buenaventura se sirve, además de la revelación cristiana, de las diversas interpretaciones de los filósofos, como Platón, Aristóteles, San Agustín, Avicena, Ave- rroes, Avencebrol o Avicebrón y Maimónides. Pero servirse no quiere decir repetir, sino integrar en un sistema personal y propio.

a) *Composiáón hilemórfica.* Buenaventura, siguiendo a su maestro Alejandro de Hales, defendió la composición hilemór- fica de todas las criaturas, teoría común en el Medievo.

Todo ser finito tiene en sí mismo el principio del ser y el principio de la limitación. El principio del ser, es decir, el principio creativo, es la *forma*, mientras que el principio de la limitación, es decir, el principio pasivo, es la *materia*, pues ninguna creatura es acto puro. Todo ser finito contiene el principio de la limitación, que es la materia. Es evidente que Buenaventura no se refiere aquí a la materia física corporal, sino a la materia en sentido metafísico y radical, en cuanto principio de *limitación* en el ser, de *potencia,* y de *posibilidad;* en tanto que la forma es principio del acto y de la perfección.

La materia corporal y la materia espiritual tienen en común el ser principio de la limitación. «La materia considerada en sí

misma no es ni espiritual ni corporal. Su principio fundamental de limitación y de potencia opuesta al acto puede aplicarse indiferentemente tanto a una forma espiritual como a una forma espiritual» [5]. Admitido que la materia sea en si el principio de la potencia y de la limitación del ser, como la forma es el principio del acto, resulta que esta materia, sea espiritual o corporal, se encuentra en todo ser finito, y sólo Dios está libre de ella. Por tanto, el alma humana, lo mismo se diga del ángel, está compuesta de materia y forma. Nos encontramos, pues, ante un hilemorfismo general.

Resulta evidente que el concepto bonaventuriano de materia no coincide con el concepto de otros maestros medievales, como, por ejemplo, el de Santo Tomás, como tampoco coincide con el hilemorfismo común o aristotélico y se adhiere al hilemorfismo del neoplatonismo.

b) *Pluralidad de las formas*. La pluralidad de las formas es otra tesis característica del hilemorfismo neoplatónico. Buenaventura nunca trató ex profeso esta cuestión, aunque la pluralidad de las formas está implicada necesariamente en su sistema y en su concepción dinámica de la forma, que es distinta de la interpretación aristotélico-tomista.

En la corriente aristotélico-tomista, la forma es esencialmente lo que constituye el ser de una cosa, que lo define y lo delimita. Es el principio que otorga la perfección sustancial, pero determinando de tal modo la sustancia, que ésta ya queda definitivamente configurada y no puede acumular otra perfección esencial, a no ser que abandone la primera forma para poder tener otra nueva. Todas las otras perfecciones que sobrevengan son simplemente accidentales [6]. En cambio, la forma sustancial bonaventuriana, al mismo tiempo que confiere una perfección sustancial, no limita el ser de la cosa, sino que dispone la sustancia para recibir otras formas sustanciales superiores sin desaparecer las formas inferiores, puesto que cada cual confiere su perfección concreta y específica [7].

La forma bonaventuriana tiene un doble cometido: en primer lugar, da a la materia la primera determinación, consistente en su constituirse como corporeidad en general; en segundo lugar, la forma prepara la materia para recibir otra

[5] *II Sent.* **d.3, p.l, a.l, q.2 ad 3. -** *II Sent.* **d.17, a.l, q.2 ad 6.**

[6] **Santo Tomás,** *De potentia,* **q.3, a.9 ad 9.**

ulterior actualización y perfección, aquella de ser de barro, de madera, de hierro, etc. La forma inferior connota siempre una exigencia de otra forma superior, a la cual está ordenada en tanto que la materia tenga nueva capacidad para recibir otras perfecciones [8]

El concepto de forma que tiene Buenaventura está en perfecta sintonía con las exigencias de su sistema ejemplarista, lo mismo que la forma de Tomás está en armonía con su propia metafísica. Si se tienen en cuenta estas dos corrientes intelectuales, tan diferentes, como observa Gilson, no puede sorprender esta divergencia en la interpretación de la forma y cómo cada una está formulada e interpretada de acuerdo con las exigencias del propio sistema [9].

En la visión sinóptica que Buenaventura tiene del universo, la estructura de cada ser es una jerarquía armónica de perfecciones o formas sustanciales que espejea el universo. El hombre es un microcosmos que sintetiza el macrocosmos, es decir, reúne en él todas las formas jerarquizadas o perfecciones, desde la forma elemental de la luz hasta la forma espiritual del ángel. La concepción jerárquica del universo, en consonancia con su sistema ejemplarista, es la motivación y la razón de la teoría bonaventuriana de la multiplicidad de las formas.

c) *Individuación.* Buenaventura no admite la tesis de aquellos que, basándose en Aristóteles, sostienen que la materia es el principio de individuación [10], pues resulta muy difícil de comprender que precisamente aquello que es común a todos, como es la materia, pueda ser la causa principal de distinción y de individualidad. Por otra parte, afirmar que la forma sea el principio de individuación y postular una forma individual, que venga después de aquella de la especie, es pasarse al extremo opuesto.

La postura bonaventuriana está en interpretar que la individuación deriva de la unión actual de la materia y de la forma y como consecuencia de esa unión ontològica. Si una sustancia individual es una realidad limitada dentro de una especie concreta, se debe a la forma; si es *esta* realidad, se debe principalmente a la materia, a la que la forma se une en el espacio y en el tiempo. La individuación, por tanto, expresa una realidad sustancial, una sustancia compuesta de materia y

[8] *11 Sent.* **d.17, a.2, q.3, conci.** [111] *II Sent.* **d.3, p.l, a.2, q.3, conci.**

E. GILSON, *La philosophie de S. Bonaventure,* **pp.224-225.**

forma, como asimismo puede connotar una realidad accidental: el número, por ejemplo. La individualidad implica dos cosas: la individuación que surge de la unión de los principios de materia y forma, y además la distinción de otros seres, que es el origen del universo.

La personalidad, o la persona en sentido filosófico, se consigue cuando la forma unida a la materia es una forma racional, que une a la individualidad la dignidad de la naturaleza racional. «Hay que decir, pues, que así como la individualidad nace de la existencia de una forma natural en la materia, así la personalidad nace de la existencia de una naturaleza noble y eminente en la sustancia» [n].

d) *Ramones seminales*. El concepto de materia prima no significa para Buenaventura una total indeterminación y pura posibilidad, sino que incluye en sí las *rationes seminales*, que connotan cierta causalidad interna, de modo que no todo lo que brota de la materia hay que atribuirlo a la causa extrínseca y a la forma. La forma de la corporeidad la pone Buenaventura en la luz, que hay que entenderla en el sentido metafísico de la luz y según la interpretación de Grosseteste. Todos los seres corporales están informados, en cuanto a la forma sustancial se refiere, por la luz. La luz es la forma material de la materia prima, a la que se debe la capacidad de contener y desarrollar pasivamente las razones seminales.

La teoría de las *rationes seminales* no es el resultado de experimentos físicos ni de una observación empírica, sino que se funda, por una parte, en la autoridad, y por otra, en un razonamiento filosófico *a priori*. «Creo que esta posición debe ser mantenida no sólo porque la razón nos inclina a ello, sino porque también la autoridad de Agustín lo confirma en su comentario al Génesis» [12].

La materia sería como *seminarium*, o receptáculo de simientes, en donde Dios ha creado, en estado virtual, las formas corpóreas que después se actualizarán de un modo sucesivo, lis decir, que esas razones seminales estaban originariamente en la materia en estado de germen o virtualmente. Una semilla, de hecho, puede ser indiferentemente raíz de uno o de muchos árboles, pues ello depende de la fecundidad del terreno.

[11] *II Sent,* **d.3, p.l, a.2, p. 13.** [12] *II Sent,* **d.7, p.2, a.2, q.l, resp.**

Según Buenaventura, el universo no pasó de un salto de la nada al ser, sino que se formó según un plan progresivo, siguiendo el esquema de los seis días de la narración del Génesis. Estaba convencido que Dios creó conjuntamente los elementos básicos que después entrarían en la construcción del universo.

Buenaventura conserva la expresión *rabones seminales,* a la que da un sentido diverso de la agustiniana como creación simultánea. Todo ser contingente está compuesto de materia y forma, como hemos visto. Toda la *materia* fue creada en el principio; las formas, sin embargo, se fueron creando en el curso de los seis días. Las razones seminales no son las formas en *acto,* sino en *potencia.* Ellas no son «ni materia espiritual ni materia corporal, sino una cierta potencia espiritual conferida por el creador a la materia corpórea, fundada sobre ella y en dependencia de ella» [13].

Buenaventura plantea la cuestión de si estas razones seminales están en potencia puramente *pasiva* o en potencia *activa.* Y opta por la segunda forma en cuanto que le parece más inteligible y más cercana a la verdad [14].

3. La luz

La teoría de la luz es muy importante en el pensamiento bonaventuriano, que afirma que el cielo empíreo ha sido creado entre las cuatro primeras realidades (el cielo empíreo, la naturaleza angélica, la materia y el tiempo) [15]. La imagen mítica del cielo empíreo corresponde, en términos físicos, a la realidad de la luz. De hecho, la luz es aquella forma corpórea perfectísima que se configura como el principio originario de todas las formas corpóreas. Entre el cielo empíreo y la materia física se establece una relación de bipolaridad: mientras la materia se constituye como el principio pasivo de todos los cuerpos, el cielo empíreo se constituye como la reserva inagotable de todas las energías activas que se distribuyen en todas las formas o en todos los principios activos existentes en el universo.

13 *II Sent.* **d.25, a.l, q.l ad 2.** 15 *IISent.* **d.l, p.l, a.2, q.3.**

14 *II Sent.* **d.7, p.2, a.2, q.l, concl.**

Por su propia naturaleza, la luz se difunde por todas partes y, al propagarse, informa la materia física y la prepara para recibir las demás formas. «La forma que es propia de la luz tiene esta prerrogativa: que cuando ella se une a otra forma, más que limitarse a presentarse como realidad necesitada de un posterior perfeccionamiento, toma inmediatamente la importancia de una forma o de una naturaleza apta para servir de apoyo a otras formas corpóreas y apta para transformarse en fuente de actividad, pero de una actividad proporcionada a la dignidad y a la capacidad operativa de cada forma corpórea» [16]. La luz es una forma fundamental de los cuerpos. No es como una de tantas formas y algo genérico, sino la forma que sirve de intermediario o principio de unión entre la materia y las formas específicas.

En virtud de esta posición de mediación, la luz actúa como principio genérico de actividad. Será a partir de este principio que posteriormente cada forma adquirirá su peculiar capacidad operativa.

La luz, a pesar de ser una forma corpórea, no es objeto directo de la experiencia sensible, sino que se hace sensible a través de su esplendor, es decir, a través del color que comunica a los cuerpos [17].

Los historiógrafos del pensamiento medieval han visto en la doctrina de la luz uno de los elementos nucleares de la filosofía bonaventuriana. A partir de ahí se ha forjado la expresión, ya habitual, de la *metafísica de la lu%*. Así, por ejemplo, en Baeumker, Baur, Ueberweg, De Wulf, H. Meyer, Gil- son, etc., y en los manuales comunes. V. Ch. Bigi ha estudiado detenidamente este problema en las obras bonaventurianas y puntualiza los significados variados y concretos del término luz [18].

El término luz se usa lo mismo para designar una realidad tanto espiritual como corporal, aunque dicho término indica la realidad corpórea. Buenaventura distingue tres acepciones del

16 *II Sent.* **d.13, a.2, q.3 ad 5; cfr. E. BETTONI,** *S. Bonaventura da Bagnoregio,* **pp. 141-143.**

17 *II Sent* **d.13, a.2, q.3 ad 2.**

18 **V. Ch. BIGI, «La dottrina della luce», en** *Studi sulpensiero di S. Bonaventura* **(Assisi 1988), pp.105-142. Buenaventura expone su teoría de la luz en** *II Sent.* **pp.310-372, 419-423, principalmente, aunque se encuentran más textos diseminados por otras obras.**

término *lu%:* luz como naturaleza celeste, luz como fuego y luz como resultante de la igualdad de la estructura de los elementos. Según Bigi, el Doctor Seráfico —siguiendo el uso común—, cuando emplea el término *lu%* entiende con ello una realidad corpórea y no espiritual. El vocablo *lu%* no indica siempre en Buenaventura la misma realidad corpórea, es decir, no es un término unívoco, sino análogo. En sentido propio, la luz es la quinta esencia o quinto cuerpo o cuerpo celeste. La luz ígnea (tercera especie de fuego) es luz en sentido analógico, mientras que los *espíritus* animales y el calor animal pueden llamarse luz sólo en sentido lato. En este campo, Buenaventura se acerca más a Aristóteles, Avicena y Averroes que a San Agustín.

La luz, forma corpórea, no está en analogía con la luz, forma espiritual. La luz, forma corpórea, es un elemento sustancial y constitutivo, junto con la materia, del cuerpo luminoso. Esta materia, que se une sustancialmente a la forma luz, es ya corpórea, es decir, está ya informada por la forma sustancial de la corporeidad y de la forma de la extensión.

Ante la cuestión de si la doctrina de la luz en Buenaventura pertenece al orden físico o al orden metafíisico, la conclusión es clara: «la doctrina de la luz es sólo de orden físico» [19]. La luz existe únicamente como luz concreta, es decir, como *tal* luz, no como luz en sí. Y al decir luz concreta se está indicando una realidad particular, lo que significa la negación de la metafísica de la luz.

En cuanto a la afirmación de Buenaventura que la luz es la forma sustancial de todos los cuerpos, queda muy limitada en las explicaciones y demostraciones que hace, reduciéndose prácticamente a un *influjo sustancial.* «La luz —concluye Bigi— no es forma sustancial de los cuerpos terrestres; la luz está presente en los cuerpos terrestres como *virtud sustancial;* virtud autogene- rada, como autoexpresión de la forma-luz. Esta interpretación está garantizada tanto por la pluralidad de los significados del término luz como por los numerosos y fuertes textos que hablan del *influjo* de la luz, y finalmente por la concepción genérica de la realidad sustancial como unidad irrompible de materia y forma» [20]. Aunque la respuesta de Bigi no sea definitiva y no aclare muchos interrogantes, sí evidencia claramente un tema tan im-

[19] **V. CH. BIGI, «La dottrina della luce», p. 138.**
[2(] **V. Ch. BIGI, «La dottrina della luce», p.141.**

portante en el pensamiento bonaventuriano y que ha sufrido una larga y seria deformación histórica.

4. Tiempo e historia

Buenaventura vivió el problema de la temporalidad con pasión y lo abordó con seriedad y profundidad. Sintió el drama de la temporalidad del ser finito, del mundo y del hombre.

Según el doctor franciscano, el tiempo fue *concreado* por Dios juntamente con la materia, con el cielo empíreo y con los ángeles. Es, pues, una de las cuatro primeras creaturas, siguiendo la tesis atribuida a Beda. Pero Buenaventura subraya que el tiempo no es una creatura en el sentido de sustancia, al estilo de la materia creada o de las otras creaturas. Es creatura en el sentido de *concreada* junto con otras realidades sustanciales. Pero necesita de un fundamento o de un sujeto, sobre el que pueda apoyarse, para existir.

Cualquier ser puede considerarse bajo dos aspectos diversos: bajo su aspecto esencial y estático, estudiando los principios permanentes y constitutivos que lo integran, y bajo el aspecto de su fluir y de su duración, es decir, en cuanto realidad temporal.

El tiempo puede interpretarse de cuatro modos: *a)* modo comunísimo (el tiempo en cuanto medida de cualquier duración creada); *b)* modo común (el tiempo en cuanto medida de cualquier mutación, es decir, el paso del no-ser, o el paso de un modo de ser a otro modo de ser); *c)* modo propio (el tiempo en cuanto medida del movimiento o de la variación sucesiva, regular o continua); *d)* modo más propio (el tiempo en cuanto medida del movimiento o de la variación sucesiva, continua y reguladora según la norma del movimiento de la octava esfera) [21]. El primer modo ve el tiempo bajo el aspecto *estático;* el segundo modo lo considera bajo el aspecto dinámico; el tercer modo concibe el tiempo como medida de la variación instantánea y discontinua; el cuarto modo restringe el tiempo a la medida de la variación sucesiva y continua. Este último es el tiempo de la filosofía aristotélica; tiempo como medida del movimiento local según el ritmo del movimiento de la octava

[21] *II Sent.* d.2, p.l, a.2, q.l.

esfera. El tercer modo corresponde al tiempo agustiniano, en cuanto medida también de las variaciones de origen espiritual y que no están sometidas a la ley del movimiento de las esferas celestes.

Buenaventura rechaza explícitamente el tiempo aristotélico, ya que es insuficiente para interpretar la narración bíblica y el fluir del ser espiritual y de sus opciones libres. Según el doctor franciscano, sólo puede aceptarse aquel modo de tiempo, sin precisar cuál, que lo considere y lo interprete como la medida del paso del no-ser al ser.

Para Buenaventura, el comienzo de la temporalidad está fijado por la frase del Génesis: «En el principio Dios creó el cielo y la tierra» (Gén 1,1). Pero distingue dos significados de creación: creación-acción y creación-pasión. Dios es el principio de la acción creadora, mientras que lo creado es la acción creada. Lo creado *sufre* la acción creadora. Por eso la creación- pasión no es otra cosa que el *padecer* la creación-acción [22].

La creación es producción de la nada; de tal modo que lo *producido,* bajo cualquier aspecto, tiene un *ahora,* no un antes. Por consiguiente, la temporalidad afecta radicalmente al ser de la creatura. De hecho, el *ahora,* en el que consiste toda la esencia del tiempo [23], es precisamente la medida interna del paso del no-ser al ser, es decir, es la medida de la creación pasiva. Por tanto, el *ahora* temporal no puede ser estático, sino un ser que fluye, según la tesis agustiniana. Buenaventura, siguiendo a San Agustín, dice que el *nunc* temporal *fluye en continua sucesión* [24].

La temporalidad del mundo es uno de los problemas filosóficos que más afectaron a Buenaventura. Hay un dato autobiográfico, de sus años de estudiante en París, que es sumamente revelador a este respecto: «Cuando asistía a las clases, oí que Aristóteles defendía la eternidad del mundo; y cuando escuché las razones y los argumentos que se daban en favor de esto, comenzó a dar golpes mi corazón y pensé: ¿cómo puede ser esto?» [25]. Esta autorrevelación demuestra la importancia que tenía este tema para su autor en la elaboración de una cosmovisión teórica y existencial, «pues poner el mundo eterno es trastornar toda la Sagrada Escritura y decir que el

[22] *I Sen t.* **d.40, a.l, q.l, f.2;** *II Sent.* **d.l, p.l, a.3, q.l ad 1.**

[23] *II Sent.* **d.l, p.l, a.l, q.2 ad 4.** [24] *II Sent.* **d.2, p.l, a.l, q.l.**

[25] *Colaáones sobre los die^ mandamientos,* **col. 2, n.28.**

Hijo de Dios no se encarnó» [26]. Defender la eternidad del mundo significa caer en un error radical que liquida toda la sabiduría, en cuanto dicho error se opone a la causa del ser, ya que Dios, si el mundo fuera eterno, no sería la causa total del ser, sino sólo causa parcial [27]. El doctor franciscano ve en el problema de la temporalidad un desafío para la misma fe, pues negar la temporalidad del mundo significa separarse radicalmente del cristianismo.

Buenaventura escuchó de sus profesores la acusación contra Aristóteles, por eso se opuso a él en este problema, como se opuso también a los presocráticos y al mismo Platón. Es necesario aclarar que la actitud filosófica de Aristóteles, en cuanto a la temporalidad o eternidad del mundo, no está muy clara, como lo confirman las diversas y contrarias interpretaciones de sus más ilustres comentaristas.

Buenaventura da diversos argumentos físicos, ontológicos, teológicos, psicológicos y morales para atacar la eternidad del mundo. La temporalidad del mundo es una verdad fundamental no sólo para el cristianismo, sino también para la razón y para la moral. La misma razón puede demostrar la contradicción de la eternidad del mundo. Los más radicales y sanos principios de la filosofía exigen que el mundo y sus seres sean producidos de la nada.

En el pensamiento bonaventuriano la temporalidad está íntimamente vinculada con la historicidad, como lo ha demostrado Ratzinger, quien ha evidenciado la oposición entre la concepción del tiempo en Aristóteles y en Buenaventura. Para el Estagirita, el tiempo es un círculo movible, un eterno repetirse de lo mismo sin clara demarcación entre el inicio y el fin, ya que se implican. Buenaventura rompe esta circularidad [28].

26 *Colaciones sobre los die% mandamientos*, col. 2, n.25.

2 *Colaáones sobre los siete dones del Espíritu Santo,* col. 9, n.16-17.

28 Cfr. J. Ratzinger, *La théologie de l'histoire de S. Bonaventure,* pp.162-167; cfr. también V. Cu. Bigi, *Studi sulpensiero di* -V. *Bonaventura,* pp. 145-247, en donde se expone ampliamente el problema del tiempo en Buenaventura y sus connotaciones filosófico-teológicas; cfr. A. Ghisalberti, «La concezione del tempo en San Bonaventura», en *San Bonaventura Maestro di vita francescana e di sapien^a cristiana* (Atti del Congr. Intem. per il VII Cent, di S. Bonaventura, Roma 1976), vol. I, pp.429-446; también en el mismo volumen, K. Loss, «Bonaventura von Bagnoregio und die Probleme der Geschichdichkeit», pp.757-766; C. Gneo, «Lo storicismo di S. Bonaventura», pp.767-777; E. Rivera de Ventosa, «Tres visiones de la historia: Joaquín de Fiori, San Buenaventura y Hegel. Estudio comparativo», pp.779-808.

La concepción del tiempo en Buenaventura se apoya en la verdad de la creación y del retorno del mundo hacia Dios, es decir, desde la perspectiva de la causa eficiente y de la causa final. El tiempo es la medida de la salida (*egressus*) de la creatura del Creador, y es también medida del retorno (*regressus)* del mundo a su fuente originaria. Es claro, pues, que en el pensamiento bonaventuriano la temporalidad se identifica con la historicidad; en tanto que en Aristóteles no se puede hablar de historicidad, porque el acontecer del mundo y de las cosas no está finalizado, ya que su medida es un eterno círculo que gira sobre sí mismo, en donde todo es principio y fin al mismo tiempo; no existe un camino de progreso *hacia* algo distinto, porque desemboca necesariamente en el comienzo.

En el tiempo bonaventuriano se distinguen claramente tres categorías condicionantes y distintivas: la irreversibilidad, la heterogeneidad y la finalización. Categorías metafísicas que no entran en el necesitarismo aristotélico. Precisamente porque el fluir temporal es irreversible, heterogéneo y finalizado es *historicidad*\ y el fluir del ser medido por el tiempo es histórico.

Buenaventura trata el tema de la temporalidad en las *Sentencias* y en el *Breviloquio;* pero es precisamente en el *Hexaémeron* donde se ofrece una visión global del mundo en un horizonte histórico, que resulta fundamental para una filosofía y teología de la historia [29].

5. Estructura simbólica del universo

El pensamiento bonaventuriano analiza no solamente la estructura metafísica de los seres, sino que ofrece además una ontología del significado y una ontología de la expresión en cuanto interpreta al mundo como lenguaje y en clave simbólica

[29] Til *Hexaémeron* es una obra sumamente rica de contenido, de penetración y de intuiciones geniales. De este libro se ha escrito que es «la obra más original, más rica y quizá la más vigorosa de la literatura eclesiástica», e incluso que es «una de las más sorprendentes obras del genio cristiano». J. D'ALBI, *S. Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277* (Paris 1923), p.52 y 222. DEMPF la llama «el esbozo más vasto de una *Summa* en todo el Medievo». A. DEMPF, *Metaphysik des Mittelalters,* p.l 19; y «la más importante filosofía de la historia y de la sociedad en el Medievo». DFMPF, *Sacrum imperium* (Darmstadt 1954, 2.ª edic.), p.292. Más allá de las exageraciones que se puedan hacer del *Hexaémeron,* lo cierto es que sigue siendo una obra fundamental para la elaboración de una filosofía de la historia.

y referencial, pues junto a la metafísica de la sustancia y del accidente, del acto y de la potencia, de la materia y de la forma, está también la metafísica del signo.

Para el ejemplarismo bonaventuriano las creaturas son, sobre todo, un espejo donde se reflejan y espejean las perfeccionesadivinas de un modo jerarquizado. Los atributos divinos de unidad, verdad, bondad y belleza se manifiestan en las creaturas según su escala en el ser. La analogía del ser, fundada en el ejemplarismo, se aplica a todas las perfecciones creadas, teniendo en cuenta la propia jerarquía entitativa.

a) *Hermenéutica simbólica*. La estructura ontológica del ser connota tres elementos fundamentales: originación o ser recibido, intimidad o ser en sí mismo y comunicación o estar en comunión *con*. Es decir, un ser creado es dependiente, es consistente y es referente. Todo el universo es una sintaxis óntica en donde campea la semejanza, la unión y la relación, pues, como ya decía Platón, el amor es el estupendo artista y arquitecto que bajó a este mundo «a fin de que todo en el universo viva en conexión» [3Ü]. Si toda la realidad creada es producto del amor y efecto de una *Palabra* amorosa, que se pronunció en el tiempo, entonces toda la creación es eco de esa palabra, es mensaje, es *logos,* es teofania.

Dios, ser infinitamente simple y amable, ha querido comunicarse y manifestarse fuera de sí impulsado por el dinamismo de su amor. El Dios omnipotente ha creado un mundo en el que El, de algún modo, está presente, puesto que el mundo, las cosas y los hombres son expresiones visibles de las invisibles ideas divinas, que han servido de paradigmas. Por lo tanto, entre los seres creados y las ideas divinas, es decir, entre el modelo y la copia, tiene que haber mucha coincidencia y parecido. Es lo que puede denominarse con el nombre de analogía cósmica, en donde reina un sinfín de relaciones basadas en la participación y en la similitud. Pero el Seráfico Doctor, al descubrir esta analogía universal, no lo hace con lenguaje aristotélico, sino a través de metáforas, símbolos y alegorías que no por ello expresan con menor vivacidad y menos realismo la profunda realidad de la creación, como libro y espejo.

[30] **Pintón,** ***Banquete*****, 202, E**

Entre la creatura y el Creador hay grados y escalones de proximidad y de alejamiento. En la nomenclatura bonaventu- riana se dan imágenes graduales de expresividad según se acerquen o se distancien del modelo divino: la sombra es una representación lejana y confusa de Dios; el vestigio es también una representación lejana, pero distinta; la imagen es una representación próxima y distinta al mismo tiempo. Este hecho óntico de ser sombra, vestigio e imagen de Dios no es algo accidental a los seres, sino sustancial y una propiedad esencial [31]. El mundo entero es un libro en el que está impresa la trinidad creadora con caracteres legibles [32].

Toda la *semejanza expresiva* de las ideas divinas fundamenta una ontología de la expresión que contiene *verdades ideales*, que tanto distan de las *verdades fácticas* de la epistemología moderna y que se hacen incomprensibles para la mentalidad positivista. Si cada ser es palabra {*logos*impreso), debe ser también memoria (recuerdo de su autor), como asimismo es comunión y vinculación (todos pertenecen a la misma estirpe) y es celebración (porque expresa la gloria divina). La cosmovisión bonaventu- riana es un realismo-simbólico-participativo que, al mismo tiempo que revaloriza lo concreto, lo hace lenguaje y lo relaciona en una comunión universal.

La visión bonaventuriana del universo se encuentra en una buena situación de acogida en la actualidad, pues, a raíz de la gran revolución científica de este siglo que es la caída del mecanicismo, el hombre con mentalidad científica está mejor dispuesto a aceptar una interpretación simbólica del mundo. La ciencia físico-matemática está ahora más cerca de Platón que de Demócrito, como lo corroboran Heisenberg, Bachelard, Eddington, Prigogine, etc.

Buenaventura, más que un filósofo del lenguaje, preocupado por dar la palabra a las cosas silenciosas, es un metafísico del silencio, un místico preocupado por atender y percibir el mensaje callado de todas las creaturas y de escuchar atentamente las voces del silencio que cada ser murmura. Para el doctor franciscano no son importantes los discursos aclaratorios sobre el sentido oscuro del ser, sino que lo realmente importante es precisamente aquello sobre lo que nosotros debemos guardar silencio.

31 *11 Sent,* **d.16, a.l, q.2, fund. 4. '2**

b) *Estética bonaventuriana.* Fue H. Urs von Balthasar quien resaltó que Buenaventura ha sido, entre los grandes escolásticos, el que ha dado más espacio al tema de lo bello y quien más lo subraya, no sólo porque habla de ello muy frecuentemente, sino también porque expresa una íntima experiencia sirviéndose de estructuras conceptuales característicamente nuevas [33]

El pensamiento bonaventuriano no ofrece una doctrina articulada sobre la estética, pues no escribió un tratado sobre ella pero esto no quiere decir que falte un elemento unifica- dor de su concepción de la belleza. Es evidente que constantemente presenta unidos los tres trascendentales primarios: *unum, verum, bonum*, porque él piensa en términos triádicos-tri- nitarios; por eso no entra el *pulchrum* en ese esquema interpretativo. Pero es fácil demostrar, tanto inductivamente, dada la presencia de lo bello en todas las categorías del ser, como deductivamente, a partir de algunas expresiones significativas como, por ejemplo: «Cómo sean bellas todas las cosas y en cierta manera deleitables» [35], que lo bello es una propiedad trascendental de todo ser; y ello necesariamente en conjunción con el uno, con lo verdadero y con lo bueno.

Descubrir la causa eficiente del mundo y contemplar la naturaleza del universo en el Verbo encarnado significa interpretarla como expresión y, por tanto, verla en su auténtica belleza.

En el universo bonaventuriano todo es referencia y participación; y la palabra que designa este mundo referencial es la de *expresión* [36], pues las ideas divinas siempre son *expresión-de* y remiten a su autor, en donde la unidad, la verdad, la bondad y la belleza se identifican. Las ideas, al ser expresiones y modelos, deben ser tantas cuantos seres reales y todas participan jerárquicamente de su origen fontal. Pero este *expresionismo* bonaventuriano se refiere también a cada ser; de tal modo que toda la realidad creada puede y debe definirse como *ser-expresión-de.*

[33] H. Ursvon Balthasar, *Gloria* (Milano 1978), voi. II, pp.237-315; cfr. J. A. Merino, *Humanismo franciscano* (Madrid 1982), pp.218-230.

[34] La *Estética* como disciplina filosófica nace en 1750 con Baumgarten, y después Kant le dará gran relevancia en su *Crítica deljuicio.* Pero entre la estética de Buenaventura y la estética moderna hay una gran diferencia, pues la primera es ontològica, en cuanto se basa en el orden cosmológico, mientras que la segunda es subjetiva al basarse en el gusto.

[35] *Itinerario,* c.2, n.10. [36] *I Sent.* d.27, q.2, n.3.

La relación hombre-naturaleza, según la visualización bonaventuriana, encierra un modelo hermenéutico de gran actualidad, pues se recalca el acento más sobre la ontología del significado que sobre el realismo clásico. Es decir, la realidad de las cosas no se agota en la estructura empírica, sino que también está dotada de un valor semántico en cuanto que los seres son *expresión-de* y tienen una plusvalía óntica que se escapa a la conceptuación y al raciocinio.

La gran visión anticipadora de Buenaventura se adelantó a aquel texto de Hegel, que en realidad sería de Schelling, quien lo habría escrito bajo el influjo de Hölderlin: «Yo estoy convencido de que el acto supremo de la razón, aquel por el que abraza todas las ideas, es un acto *estético;* y que la verdad y la bondad no son hermanas, sino unidas en la belleza. El filósofo debiera tener tanta fuerza estética como el poeta».

c) *Ecología.* En el ejemplarismo bonaventuriano todo el universo, con sus cosas, se manifiesta como una vasta dialéctica regida por un dinamismo interno de descenso y de ascenso, de diferencias y coincidencias, que aspiran a una suprema síntesis, que es el hombre. En el *Breviloquio* nos ofrece el pensador franciscano su visión cósmica, que se recapitula en el hombre, para que éste finalmente le dé nuevo sentido y la oriente, «a modo de círculo inteligible» [37], a su principio y en él se perfeccione y halle su consumación.

El mundo bonaventuriano no es inhóspito y carcelario, sino «la casa fabricada para el hombre» [38]. El hombre en este mundo no es «un ser extraño» ni un «ser arrojado», sino un ser colocado en el cálido recinto del hogar. El hombre es la «creatura dignísima» [39], la obra más perfecta del universo. Todas las demás cosas han sido creadas en función del hombre [40], se ordenan a su servicio y a través de él consiguen su fin [41]. El hombre, dentro del mundo, es la obra maestra de la creación [42]. Una idea tan elevada y complementaria del mundo y del hombre no puede crear sentimientos de agresividad y de explotación, sino una actitud de gratitud, de colaboración y de celebración.

3' *Breviloquio,* **p.2, c.4, n.3.**
38 *Breviloquio,* **p.2, c.4, n.5.**
39 *II Sent.* **d.14, a.2, q.3, resp.**
4,1 *II Sent.* **d.19, a.l, q.2, resp.**
41 *II Sent.* **d.16, a.2, q.l, resp.**
42 *Breviloquio,* **p.2, c.10, n.2.**

El pensamiento bonaventuriano, en relación a la naturaleza y a los seres naturales, exige un comportamiento humano y una actitud existencial de respeto, de comunión y de confraternización con todos los seres porque se apoya y se fundamenta en una metafísica del amor, que impulsa, más que a conocer para domina^ las cosas, a un saber viviendo con ellas. Ese conocimiento se llama sabiduría. El hombre no está *frente* a la naturaleza, sino que *con-vive en* la naturaleza y *con* la naturaleza. El hombre es esa *medietas* entre la naturaleza y el espíritu, lo finito y lo infinito, es un microcosmos en donde la materia y el espíritu se armonizan en una síntesis perfecta, pero no acabada. El hombre bonaventuriano no domina caprichosamente ni manipula la creación, sino que la preside y le da sentido explícito, porque todo ha sido creado con miras a él. Todo ha sido hecho con vistas al hombre, por eso ha sido creado el último [43]. Por tanto, el hombre y la naturaleza se armonizan en un mismo proyecto teológico, cosmológico y hermenéutico.

III. Antropología

El ejemplarismo bonaventuriano interpreta al hombre como el término medio de la creación. El que une los extremos de lo finito y de lo infinito, el mundo y Dios, porque es creatura temporal y espiritual al mismo tiempo. Dios hizo al hombre espíritu y materia corporal para que fuera como la síntesis del universo y el encargado de orientar todo a su origen y fuente. «El primer principio hizo este mundo sensible para darse a conocer a sí mismo, es decir, para que el hombre fuera conducido por él como por un espejo y por un vestigio a amar y alabar a Dios, su artífice» ’. El hombre es semejante a Dios e infinitamente diverso. Ahí reside el drama existencial del ser humano. Por eso, el conocerse es mucho más importante que conocer todas las demás ciencias [2]. La antropología es fundamental para una comprensión global no sólo del hombre, sino también del mundo y de Dios.

43 *II Sent.* d.25, p.2, a.l, concl.

1 *Breviloquio,* p.2, c.ll, n.2

2 *Soliloquium,* c.l, n.2. -

1. El hombre como totalidad

Buenaventura define al hombre como «animal racional y mortal» [3]. Esta definición del hombre vincula la realidad del cuerpo mortal y la del alma intelectual. Dos realidades tan diversas entre sí y, sin embargo, tan unidas que su separación con la muerte parece una violencia natural; y la misma naturaleza del hombre exige, de algún modo, la resurrección sobrenatural. «La naturaleza misma requiere que el hombre conste de cuerpo y alma juntos, como de materia y forma, que tienen mutua inclinación y mutua necesidad; por fuerza se ha de verificar la resurrección como quiera que la reclaman así la naturaleza, la infusión de la gracia y la retribución de la justicia, según las cuales debe regirse la totalidad de las cosas» [4].

El hombre es conjuntamente uno y compuesto. Está compuesto de un cuerpo y de un alma, pero de un cuerpo como materia y de un alma del que es la forma [5]; de tal manera que unidos constituyen «uno por esencia» [6], lo mismo que cualquier compuesto de materia y de forma constituye una unidad de ser, siendo aquélla principio de la potencia y ésta principio del acto. Así resulta que todo ser es *uno*, en cuanto síntesis lograda de la potencia y del acto. «El alma es la perfección del cuerpo destinado a ser vivificado por la vida racional» [7]. «La una y el otro están destinados a unirse entre ellos tanto sustancial como accidentalmente, y no sólo accidentalmente, porque entonces los dos no constituirían una unidad por esencia» [8].

En clave hilemórfica, el alma representa el acto y la forma y tiende hacia el cuerpo como la forma hacia su materia, ya que el alma es realmente el acto del cuerpo. Por consiguiente, es necesario que en todo cuerpo haya un alma del que sea la forma propia. El alma tiende hacia el cuerpo como a su coprincipio necesario para desarrollarse existencialmente. De ahí «el por qué el alma no es totalmente feliz si no está unida a su cuerpo» [9]. El alma es forma, es un ser viviente, inteligente y libre. «El alma no sólo es la perfección del cuerpo humano según sus potencias sensibles, porque el cuerpo humano está

[3] *I Sent.* d.25, a.l, q.2, concl.

[4] *Breviloquio,* p.7, c.5, n.2.

[5] *III Sent.* d.5, a.2, q.l, concl.

[6] *II Sent.* d.17, a.l, q.2 ad 6.

II Sent. d.2, p.2, a.2, q.3 ad 3.

* *II Sent.* d.l, p.2, a.3, q.2, f. *2.*

" *Sermo I in Sabato Sancto,* n.4.

ordenado a una perfección más elevada que la del cuerpo animal, sino que es perfección del cuerpo en cuanto complemento de su esencia y según la totalidad de sus potencias. Tiene, pues, un apetito e inclinación naturales hacia el cuerpo y a través de él es capaz ,de delectación y compasión» [lü]. El alma siente a través del cuerpo, con el que constituye una unidad singular y única.

El hombre, compuesto de alma y cuerpo, es «uno por esencia» [11]; y los coprincipios que lo integran son intimamente interdependientes y están condicionados entre ellos. Incluso «la acción del alma resulta entorpecida por un defecto del cuerpo. La razón está en que la unión del alma y del cuerpo constituye un tercero que es uno por esencia» [,2]. De ahí que las acciones y pasiones del cuerpo y del alma se deben adjudicar y atribuir a ese *uno por esencia,* que es el hombre. El *vivir,* el *sentir;* el *moverse,* el *padecer,* el *go^ar,* el *conocer,* el *amar* y las demás actividades físico-psíquico-espirituales son resultado del hombre, como centro convergente del ser y del actuar de los elementos estructurales que lo integran. El alma *siente* a través del cuerpo, y el cuerpo necesita ser vivificado por el alma.

2. El cuerpo

En la doctrina bonaventuriana, el cuerpo humano es el resultado de un proceso evolutivo, sin que esto quiera significar que Buenaventura fuera un evolucionista en el sentido moderno.

Para el Doctor Seráfico, el cuerpo humano, como todos los demás cuerpos, es el resultado de dos elementos-base de la realidad corpórea: la materia física, que anida en su seno las *raines seminales,* y la luz, considerada como reserva inagotable de todas las energías del universo. De hecho, la materia, envuelta de luz, origina la realidad corpórea y, de ese modo, comienza el desarrollo del cosmos. La materia, estimulada por la luz, madura lentamente las primeras *raciones seminales,* provocando de ese modo el paso de la potencia al acto y dando lugar

[111] *III Sent.* **d.16, a.2, q.l, concl.**
[11] *II Sent.* **d.31, a.l, q.l, concl.**
[12] *II Sent.* **d.25, p.2, a. un. q.6, concl.**

con ello a un proceso gradual de determinaciones siempre más ricas en el orden ontológico.

Los cuerpos celestes, sede de la luz, «en virtud de su energia y de su calor, influyen en la producción de las cosas que se engendran de los elementos, excitando, impulsando, concillando; de tal modo que por la conciliación de elementos contrarios, alejada de la igualdad, influyen en los minerales; por la conciliación, menos alejada de la igualdad, en los vegetales; por la conciliación, próxima a la igualdad, en los cuerpos humanos, los cuales están dispuestos para la forma más noble, que es el alma racional, a la cual se ordena y en la cual se termina el apetito de toda la naturaleza sensitiva y corpórea» [13]..

La visión bonaventuriana de la realidad material y corpórea es dinámica y está dotada de un movimiento y de un impulso ascendente hasta vincularse a formas y determinaciones más perfectas. El reino corpóreo no es el antiespíritu, sino una realidad distinta, pero convergente y coadyuvante. La dualidad entre cuerpo y alma, materia y espíritu, no es un conflicto existencial, sino órdenes complementarios en la jerarquía del ser, del existir y del expresar las ideas modelos.

Para Buenaventura, el cuerpo humano es el punto de llegada del impulso progresivo y dinámico de las realidades materiales más elementales y primarias. En esta perspectiva, el cuerpo humano es el fruto maduro del universo sensible. En él convergen todas las energías físicas y vitales del reino de la materia. Por eso no sorprende esa expresión de Buenaventura: «Grande es la dignidad del cuerpo por la admirable armonía y conjunción proporcionada de sus partes. Por ella, aun siendo una creatura terrena, el cuerpo humano se asemeja a las naturalezas celestes» [14].

En el pensamiento bonaventuriano el cuerpo no aparece como un sepulcro, una tumba, como fardo o algo viscoso que el alma tuviera que soportar y sublimar. El cuerpo no es el antialma, sino el complemento del alma y su posibilidad en la existencialidad concreta y temporal. El cuerpo, creado por Dios, estaba de tal modo dispuesto que era totalmente proporcionado en su complexión, en armonía con el alma y adaptado

[13] *Breviloquio,* **p.2, c.4, n.3; cfr. E. Bettoni,** *S. Bonaventura da Bagnoregio,* **pp.154-156.**

[14] *II Sent,* **d.17, a.2, q.2 ad 6.**

v

para habitar en el mundo del paraíso. «Para que en el mismo hombre se manifestase la sabiduría de Dios hizo tal al cuerpo que a su modo tuviese proporción con el alma. Y porque el cuerpo se une al alma como la perfeccionadora y motora y con tendencia hacia arriba, a la bienaventuranza, para conformarse al alma vivificante, tuvo una complexión igual, no de peso o de mole, sino con igualdad de justicia natural, la cual dispone para el más noble modo de vida. Para conformarse al alma como motora por variedad de potencias tuvo variedad de órganos con suma belleza, artificio y ductilidad; como se manifiesta en la cara y en la mano, que es ¡el órgano por excelencia! Para que se conformara al alma con tendencia hacia arriba, al cielo, tuvo derechura de posición y la cabeza levantada hacia arriba, para que así la derechura corporal atestiguara la rectitud mental» [15].

Este texto bonaventuriano es un sublime himno al cuerpo que, en conjunción y en sintonía con el alma, tiene un incomparable valor metafisico y una hermenéutica existencial particular en la aventura temporal del universo. El cuerpo, así entendido, no puede ser reducido a biología ni a fisiología, ni puede ser comprendido ni interpretado con los principios y análisis físico- químicos, sino con las categorías del sentido y de la significación, que trascienden lo puramente empírico y material para transportarnos al mundo de la transfiguración y de la relación ontològica.

El cuerpo, a través de sus sentidos, tiene una dimensión estructuralmente relacional, no sólo interpersonal, sino también con todo el universo. Gracias a la vista, al oído, al olfato, al gusto y al tacto el hombre conecta con todo el universo envolvente. Según Buenaventura, «el hombre, que se dice microcosmos, tiene cinco sentidos como cinco puertas, por las que entra en nuestra alma el conocimiento de todas las cosas que existen en el mundo sensible» [16]. El cuerpo humano nos vincula al universo material y nos abre al mundo del espíritu.

3. El alma

Buenaventura se separa de la tesis platónica del alma prisionera «en la cárcel del cuerpo» y se vincula a la aristotélica

15 *Breviloquio*, **p.2, c.10, n.4.** 16 *Itinerario*, **c.2, n.3.**

del alma como forma del cuerpo. Pero tampoco acepta sin más la doctrina aristotélica de la simple *forma,* totalmente dependiente de la materia y destinada a desaparecer con la corrupción de la materia, como sucede en el resto del mundo material, en donde la forma no puede subsistir en sí misma y está en total dependencia de la materia.

Aunque la forma ordinaria está limitada a la actividad material, sin embargo no sucede lo mismo con el alma que tiene sus propias actividades espirituales: «En lo que se refiere a la actividad vegetativa y sensitiva, el alma puede ejercitarla únicamente en los límites del cuerpo, pero el caso de la actividad intelectual es completamente diverso» [17], puesto que sobrepasa infinitamente al cuerpo, aunque dependa de él como instrumento o medio proporcionado. «El alma racional tiene su propia actividad, que no depende del cuerpo, como el acto del entendimiento, que no es material» [18]. El alma, aunque es forma del cuerpo humano, goza de propia subsistencia espiritual independiente del substrato material del cuerpo.

El alma racional es una *forma sustancial,* es una sustancia espiritual simple y deiforme. Dado que subsiste en sí misma, debe connotar los elementos de toda sustancia finita: la *materia,* principio de posibilidad y de limitación del ser, y la *forma,* principio de acto y de determinación [19]. Esto es propio del alma espiritual y no del *alma* del animal, pues ésta no es forma subsistente ni goza de actividades espirituales, sino que es la simple forma de la materia corporal, lo mismo que las demás formas de la naturaleza material.

El alma racional está constituida de forma y de materia como condición de su propia subsistencia, pero dicha *materia* es puramente espiritual y, por lo tanto, sin partes cuantitativas y sin extensión. Esta tesis bonaventuriana es lógica aplicación del hilemorfismo universal. Sin embargo, aunque «el alma racional esté compuesta de materia y de forma, tiende de por sí a la unión con el cuerpo. Lo mismo que éste, también compuesto de materia y forma, tiende a la unión con el alma» [20].

El alma y el cuerpo son dos sustancias vinculantes que se complementan mutuamente según el dinamismo y la estructura

1 *IISent.* **d.25, p.2, a. un. q.6, concl.** 19 *II Sent.* **d.17, a.l, q.2 ad 5, concl.**
18 *IISent.* **d.19, a.l, q.l, f. 9.** 20 *II Sent.* **d.17, a.l, q.2 ad 6.**

de la forma y de la materia. De tal modo que «la unión del alma con el cuerpo constituye una unidad por esencia» [21]. Entre el alma y el cuerpo hay una tendencia mutua de unión, pues Dios, en la creación, unió el cuerpo al alma según un apetito natural y mutuo [22]. Este destino vinculante entre el alma y el cuerpo no queda limitado al dempo y al espacio, sino que exige su continuidad después de la muerte. De ahí el fundamento ontològico de la resurrección de los cuerpos.

La concepción bonaventuriana del alma se diferencia notablemente de la tomista. En primer lugar, el alma, en la perspectiva de Buenaventura, ocupa el mismo rango espiritual que los ángeles, de manera que la distinción es más bien de carácter accidental que sustancial y, como ellos, está compuesta de materia y forma, cosa que niega Santo Tomás. Para el Doctor Angélico, el alma es una sustancia incompleta que busca la unión con el cuerpo por propia necesidad de complemento. Su misma individualidad depende de su relación ontològica con el cuerpo. Para el Doctor Seráfico el alma es una sustancia completa, pero anhela la unión con el cuerpo, no para recibir, sino para dar; no tanto para perfeccionarse, sino para comunicar sus perfecciones al cuerpo. El informar al cuerpo es un acto de deseo natural que pertenece a su esencia; pero este acto unitivo es un acto que no brota de una indigencia, sino del deseo de comunicarse y perfeccionar. Es una perfección del alma el poder informar el cuerpo, pero la esencia de esta perfección consiste en el hecho de comunicar a otro las propias cualidades y perfecciones.

Otra diferencia está en que para el dominico, como para los aristotélicos ortodoxos, el alma es esencial y fundamentalmente el acto y la entelequia del cuerpo organizado. El franciscano no niega esto, incluso lo asume, pero según él no es ésta su misión primordial. El alma es ante todo una sustancia espiritual y subsiste en sí misma, es inmortal y está dotada de las facultades propias de un ser espiritual: existe como ser, vive, conoce y goza de libertad. Pero su deseo de unión al cuerpo no es para *informarle* simplemente, sino que su deseo sustancial e intrínseco de comunicación la urge a unirse a una materia corporal debidamente organizada para poder desarrollar su

[21] *II Sent.* **d.25, p.2, a. un. q.6, conci.** [22] *Breviloquio,* **p.7, c.5, n.2**

capacidad, sus virtualidades y sus facultades. Sólo en este sentido el alma puede definirse como acto y entelequia del cuerpo humano [23].

4. El alma y sus facultades

El dinamismo propio del alma es apertura y comunicación. El alma dirige su dinamismo hacia fuera, hacia dentro y hacia arriba, es decir, hacia las cosas exteriores, hacia sí misma y hacia las realidades superiores. En relación a este movimiento ten- dencial hay tres categorías de potencias o facultades: el *sentido*> volcado hacia fuera; la *ra^ón,* vuelta hacia la propia intimidad, y la *inteligencia*, orientada hacia arriba. Pero teniendo en cuenta que cada uno de estos tres aspectos es doble, nos encontramos con seis potencias del alma: el sentido y la imaginación; la razón y el entendimiento; la inteligencia y el ápice de la mente o la chispa de la sindéresis [24].

En el *Hexaémeron*, este triple aspecto del alma se considera como «tres potencias: la animal, la intelectual y la divina, según el triple ojo: el de la carne, el de la razón y el de la contemplación» [2S]. La potencia *animal*\ u ojo de la carne, comprende el sentido y la imaginación; la potencia *intelectual* comprende la *ra^ón* y el entendimiento; la potencia divina comprende la *intuición* y la *afectiva.* Por consiguiente, «triple es la potencia y seis son las operaciones» [26].

Todas estas potencias o facultades se reducen en último término a dos: al conocimiento y al amor. «Las potencias del alma racional pertenecen o a la razón o a la voluntad» [27]. La misma memoria no es otra cosa que un aspecto del conocimiento. Por tanto, las dos facultades a tener en cuenta explícitamente son el conocimiento y la voluntad.

El alma racional es sede de la memoria, de la inteligencia y de la voluntad. Pero la razón en cuanto tal es la facultad de conocer, en oposición a la voluntad, que es la facultad de apetecer y de amar.

[23] **Cfr. L. Vi'UTHKY,** *La filosofía cristiana di S. Buenaventura*, **pp.75-92; M. Oromí, «Filosofía ejemplarista de S. Buenaventura», en o.c., pp.69-80.**

24 *Itinerario*, **c.l, n.4.**

25 *Hexaemeron,* **col. 5, n.24.**

20 *Hexaémeron,* **col. 5, n.25.**

2 *II Sent.* **d.25, p.l, a. un. q.2, concl.**

Buenaventura divide la facultad del conocimiento intelectual en razón, entendimiento e inteligencia, añadiendo además el ápice del alma o la sindéresis. A la razón corresponde la facultad de la abstracción conceptual y discursiva, que, partiendo de la materia y de los sentidos, alcanza el conocimiento intelectual. El entendimiento es la facultad para conocer al alma, a Dios y a las ideas. La inteligencia es la facultad del conocimiento intuitivo, que se eleva desde las creaturas al Creador. La sindéresis, o ápice de la mente, es un conocimiento experiencial que se obtiene a través de la unión y de la experiencia inmediata, perteneciendo más al amor que a la inteligencia propiamente dicha.

junto a estas divisiones, el Doctor Seráfico pone aún la distinción entre entendimiento especulativo y entendimiento práctico, entre razón superior y razón inferior [2H]. El entendimiento especulativo se refiere a lo verdadero en cuanto tal, y el práctico, a lo verdadero en cuanto bueno. El primero proyecta al conocimiento, y el segundo a la acción. Se trata de dos aspectos de un mismo conocimiento intelectual. La razón superior es el alma en cuanto imagen de Dios, y su actividad está totalmente orientada hacia El y hacia los valores eternos, hacia los que se mueve y se dirige. La razón inferior es la misma alma en cuanto se dirige al mundo material, aunque la verdadera solución la encuentre en la otra [29].

La dinámica del alma bonaventuriana se presenta de este modo: los sentidos se abren al mundo material, la inteligencia conoce el objeto, la razón práctica juzga del bien y del mal. La voluntad, por el contrario, es atraída por el bien o por todo aquello que tiene la apariencia de bien.

La voluntad tiene una innata inclinación o apetito hacia el bien o su sucedáneo. Pero hay también doble apetito: el natural o instintivo y el deliberado. El primero se deja guiar por su propio impulso hacia el bien; el segundo es el resultado de una libre elección y deliberación de la voluntad iluminada por la razón. Aquél es la voluntad natural; éste es la voluntad electiva o la voluntad humana, llamada también *libre albedrío* [3Ü].

«La voluntad propiamente dicha es, pues, el apetito guiado por la razón» [31]. Pero estar guiado por la razón no quiere decir

[28] *Breviloquio,* p.2, c.9, n.7.
2<) *II Sent.* d.24, p.l, a.2, q.2, concl.
[30] *Breviloquio,* p.2, c.9, n.8.
[31] *III Sent.* d.33, a. un. q.3, concl.

que necesariamente la siga, pues el libre albedrío consiste precisamente en la posibilidad de hacer opción contraria al juicio de la razón. El libre albedrío implica la deliberación de la razón, la libertad de elegir y la decisión final. Es, pues, resultado de la colaboración entre la razón y la voluntad. «La libertad resulta de su íntima colaboración» [32]. El libre albedrío o arbitrio es *arbitrio* porque es un juicio de la razón, y es *libre* porque es un acto de la voluntad. Su realización verdadera depende del concurso simultáneo de la razón y de la voluntad. «Es claro que el libre arbitrio... comienza en la razón y se consuma en la voluntad, y como la dependencia está principalmente en la facultad que realiza la consumación, se sigue que la libertad reside fundamentalmente en la voluntad» [33].

La razón es necesaria para hacer una opción racional y reflexiva, pero la decisión definitiva depende de la voluntad, que no está determinada por el juicio de la razón, ya que la libertad del hombre no depende de los motivos racionales, sino de la voluntad humana, que es libre por naturaleza [34].

Esta postura bonaventuriana frente a la libertad va abriendo paso al voluntarismo de la escuela franciscana, que ya se encuentra en autores anteriores y se potenciará con la escuela escotista y occamista.

5. La persona humana

Para Buenaventura, «la persona es la expresión de la dignidad y de la nobleza de la naturaleza racional. Y esta nobleza no es una cosa accidental que fuera sobreañadida a esta naturaleza, sino que pertenece a su esencia» [35]. La naturaleza racional es algo esencialmente personal y únicamente ella es personal, como sucede en Dios, en el ángel y en el hombre.

Eli doctor franciscano, debido a su espíritu abierto y pacificador, acepta sin dificultad las interpretaciones tradicionales que se han formulado en torno a la persona, sin que eso signifique que él se identifique con ellas como si fueran defini-

[32] *Breviloquio,* **p.2, c.9, n.8.** [33] *II Sent.* **d.25, p.l, a. un. q.6, concl.**

[34] **Buenaventura no llegó a la fórmula escotista: «Voluntas vult, quia vult», pero estuvo muy cerca de ella cuando escribió: «La voluntad se mueve siempre libremente».** *IV Sent.* **d.16, p.2, a.3, q.l ad 6.**

[35] *11 Sent.* **d.3, p.l, a.2, q.2 ad 1.**

tivas e intocables. Admite ciertamente y desarrolla la definición de Boecio sobre la persona como «una sustancia individual de naturaleza racional» [3Ó]. Pero al mismo tiempo se observa que no le satisface plenamente y trata de completarla con una nueva dimensión: la *relación*, como constitutivo esencial de la persona. «La persona, además, se define por la sustancia o por la relación; si se define por la relación, persona y relación serán conceptos idénticos» [37]. Es decir, que la relación en la persona no es simplemente algo accidental, sino óntico y estructural.

El concepto de *persona* es uno de los más ambiguos que se conocen en la historia de la filosofía debido a su origen, adaptaciones y transformaciones posteriores. Cuando Boecio definió la persona como «una sustancia individual de naturaleza racional» estaba aplicando al hombre la noción aristotélica de *ousia* o *substantia*, que Aristóteles adjudicó primeramente a las cosas naturales. Así se comprende que a la persona, al hombre, se le considerara como una *hypóstasis* o *suppositum,* como a las demás cosas, aunque de naturaleza racional. La persona, pues, vendría a ser una *cosa,* aunque más digna por estar dotada de razón, es decir, una *supercosa.*

Es necesario anotar que en el pensamiento escolástico el concepto de persona primeramente tuvo un sentido teológico, porque se aplicó a las personas divinas; y sólo de un modo derivado se adaptó al ser humano, al que se concebía simplemente como hombre. La persona divina no puede interpretarse en modo alguno como una *cosa.* Por eso Buenaventura, incómodo con la definición de Boecio, la dota de una nueva dimensión: la relación [38]. Esta nueva realidad, la relación, aplicada propiamente a las personas divinas, y por analogía a la persona humana, da un matiz de novedad y nos abre a consecuencias insospechadas.

La relación en el pensamiento bonaventuriano significa respectividad, referencia y polaridad intrínseca de una persona a otra persona o cosa. El hombre, como ser relacionado, implica estar orientado, abierto a, intencionado a otras realidades distintas de él, que le sitúan y le condicionan en incesante simbiosis. La categoría relación no es puramente predicamental o accidental, como acontece en la filosofía tomista, sino tras

[36] *II Sent,* **d.25, a.2, q.2 ad 4.** [38] *I Sent,* **d.25, a.l, q.l, concl.**

[3] *De Trinitate,* **q.2, a.2, n.9.**

cendental o esencial [39]. El hombre, desde sí mismo, se encuentra proyectado y orientado a otras realidades: al mundo, a los otros y a Dios. Este hecho de estar relacionado no es, pues, algo casual, sino un constitutivo formal y configurador que hace que la persona, desde «su singularidad, incomunicabilidad y suprema dignidad» [40], esté viviendo *con* las cosas, *con* los demás y en *apertura* radical al creador. La antropología bona- venturiana posee un carácter eminentemente dinámico y el hombre no es un *estado,* sino un *proceso.*

El hombre como *imago Dei* es la razón fundamental de la antropología del franciscano. La imagen de Dios en el hombre consiste en que tiene algo de infinito en el conocer y en el amar. «Nuestra alma está destinada a conseguir el Bien infinito, que es Dios» [41]. «El conocimiento será saciado únicamente con la posesión de Aquel que es el conocimiento infinito» [42], posesión que sólo será posible si el alma es inmortal.

El hombre creado a imagen de Dios tiene una capacidad divina de infinito en el conocer y en el amar; y sólo será radicalmente feliz con la posesión de ese infinito, que la gracia ouede otorgar. «La gracia hace deiforme y eleva a la fruición Deatífica» [43]. Con la gracia, la *imagen* de Dios se transforma en *semejanza* y en la participación de la naturaleza divina. La imagen natural de *creación* se transforma por la gracia en semejanza de recreación [44]. De este modo, el hombre se configura en una síntesis proporcionada de finitud e infinitud. Ahí reside su grandeza y su tormento.

39 *Hexaemeron,* col. 12, n.14.

40 *III Sent.* d.5, a.2, q.2 ad 1; cfr. J. A. Merino, *Humanismo franciscano,* pp.88-89; J. A. Merino, «Antropología fundamental en San Buenaventura», en *Verdad y Vida* 128 (1974), pp.445-478; I. Manzano, «Concepto de persona humana según San Buenaventura. Una valoración actual de su pensamiento», en *Bonaventura. Miscellanea in onore di]. G. Bougerol* (Roma 1988), pp.391-416; F. L. Beretz, «Grundlegung einer philosophischen Antropologie», en *S. Bonaventura Maestro di vita francescana e di sapien^a cristiana,* vol. II, 471-482.

41 *I Sent.* d.l, a.3, q.2, concl.

42 *I Sent.* d.l, a.3, q.2, concl.

43 *Breviloquio,* p.5, c.l, n.4.

44 *II Sent.* d.l6, a.2, q.3, concl.

%

IV. Dios COMO PROBLEMA Y SOLUCIÓN

Cualquier sistema filosófico se basa y se apoya en una o dos ideas matrices que sirverKde apoyatura o de estructura a todo el desarrollo ulterior, y que pueden resumirse en una idea o en una expresión, como, por ejemplo, pensamiento o razón en el idealismo y en el racionalismo, experiencia y sensación en el empirismo y en el positivismo, «todo lo real es racional y todo lo racional es real» en Hegel, etc.

Si quisiéramos resumir el pensamiento filosófico bonaventuriano lo haríamos del siguiente modo: Dios y el alma, y la vida es un camino ascensional para llegar a Dios. Ciertamente que esta postura tiene muchas resonancias y connotaciones agustinianas. Pero ello se explica porque tanto Agustín como Buenaventura filosofaron para vivir a partir de la misma vida, con sus propias exigencias personales y existenciales.

El Dios que concluyen las pruebas bonaventurianas no es un principio abstracto de inteligibilidad, sino el Dios al que rezan los hombres. Dios es más bien buscado e interpretado como objeto de adoración que como postulado racional o categorial. Por tanto, las pruebas de la existencia de Dios hay que buscarlas allí en donde El se manifieste, tanto en el mundo sensible como en el mundo de la interioridad, que es en donde el Doctor Seráfico se apoya fundamentalmente. Sus pruebas podrán parecemos, tal vez, que no están sistemáticamente elaboradas, pero la razón de ello no es la incapacidad dialéctica de su autor, sino su profunda convicción de que la existencia de Dios es tan evidente en el alma, cuando ésta busca en su intimidad, que sólo se requiere un corazón puro y una mente sincera para recordárnoslo y como toque de llamada.

Dios puede ser conocido y descubierto ciertamente, aunque El sea infinito y nosotros finitos; pues nuestra estructura mental nos capacita para ello, ya que Dios y el alma pertenecen al mismo orden de lo inteligible. «A la objeción fundada en la distancia del inteligible y el sensible diremos que está la distancia *secundum rationem entis* y la distancia *secundum rationem cognos- cibilis*. En el primer caso la distancia es mayor, no así en el segundo, pues ambos términos son inteligibles, a saber: Dios y

el alma. No así el entendimiento y el sentido, pues el sentido es potencia y el entendimiento no» \

La exigencia cognoscitiva del hombre es absoluta, pues el alma ha sido creada para conocerlo todo. El alma racional, tanto en su inteligencia como en su voluntad, goza de una capacidad casi infinita: «De algún modo, el alma lo es *todo* en virtud de su potencia para conocer todo; y ésta es la capacidad divina, pues es imagen y semejanza de Dios» [2]. El conocimiento de Dios es indudable, ya que nuestras facultades están abiertas y orientadas al infinito. Incluso la teoría de la iluminación hace de Dios el fundamento del conocimiento intelectual y la razón de todos nuestros juicios necesarios e inmutables.

1. Cómo conocer a Dios

El horizonte filosófico del Doctor Seráfico es esencialmente religioso. Es un místico al que le interesa más mostrar que demostrar, porque todo le habla de Dios. Buenaventura ve y descubre a Dios a través de las creaturas, por medio de la *cointuición,* que partiendo del mundo sensible encuentra en Dios la razón de su ser, ya que El es el fundamento de todo ser y el fundamento del conocer. «El conjunto de las cosas es una escala para subir a Dios» [3] y «la contemplación de todas las creaturas nos lleva al Dios eterno» [4]. Si Dios es la causa originante, ejemplar y final de todo el universo resulta fácil descubrirlo por aquellos que no tienen viciados los sentidos de la percepción y del conocimiento. Es evidente que Buenaventura es hijo de su tiempo y no ha experimentado aún el silencio y el eclipse del Dios de los modernos.

Para el franciscano son variados los modos de llegar a Dios. En primer lugar, se puede conseguir por *aprehensión* y *comprensión.* El conocimiento por aprehensión nos da una idea verdadera pero imperfecta de Dios. Se trata del conocimiento por *cointuición.* El conocimiento de comprensión alcanza a Dios en su totalidad por *intuición.* La primera forma de conocimiento exige una proporción entre nuestro entendimiento y Dios. Esta proporción consiste en esa capacidad de infinito de nuestro

[1] *I Sent.* **d.3, a.l, q.l ad 2.**
[2] *I Sent.* **d.3, p.l, a.un. q.l ad 1.**
[3] *Itinerario*, **c.l., n.2.**
[4] *Itinerario,* **c.2, n.ll.**

pensamiento. Pero para la segunda forma de conocimiento se requiere una proporción de igualdad y semejanza. Pero éstas no se dan en nosotros porque nuestra alma es finita y Dios es infinito. Y su presencia está limitada por nuestra situación espacio-temporal [5].

En segundo lugar está el conocimiento por *afirmación* y *negación,* siguiendo la corriente neoplatónica. Se puede llegar a Dios partiendo de los valores y de las cualidades positivas de todos los seres creados, pero atribuyéndoselos a Dios en su forma absoluta y suprema. Mas también se puede ir a Dios por vía inversa, es decir, por vía de la negación: Dios no es esto ni aquello ni lo otro de las cosas contingentes. Y una vez que hemos negado en El toda imperfección posible emerge la idea de perfección infinita, inefable y absoluta [6]. Buenaventura no da muchas razones por qué estas dos vías de la afirmación y de la negación concluyen necesariamente en el mismo conocimiento del ser infinitamente perfecto. Aunque el motivo principal se encuentra en su teoría de la capacidad de infinito que tiene nuestro espíritu.

Buenaventura, siguiendo al Pseudo-Dionisio Areopagita, tiene una predilección especial por la vía negativa, como superior a la afirmativa. «Este modo (la negativa) es más conveniente» [7]. Sin embargo, en el *Itinerario* sigue aquella de la afirmación, como la más franciscana, en cuanto cointuición divina a través de todas las creaturas. De todos modos no hay contradicción en las dos formas, ya que ambas se incluyen en un mismo proceso ascensional hacia el ser infinito. Es verdad que todas las creaturas son una escala para subir a Dios y un espejo de su presencia (vía afirmativa); sin embargo, el hombre llega a Dios realmente renunciando a todas las creaturas y elevándose por encima de ellas (vía negativa). Si la vía afirmativa es un medio de conocimiento y de subida al ser, sin embargo únicamente se llega a la cima por la vía negativa. «Las creaturas son un medio de elevación hacia Dios, pero no lo consiguen sino con la condición de abandonarlas haciendo camino» [8] a través de la negación.

En tercer lugar está el conocimiento que se consigue a través de la *inteligencia* y del *amor*. La facultad propia del conocer

:> / *Sent.* **d.3, p.l, a.un. q.l ad 1.**

f> *Hexaemeron*, **col.2, n.33.**

Hexaemeron, **col.2, n.33.**

h *I Sent.* **d.3, a.un. q.3 ad 2.**

es el entendimiento. Pero dado que la inteligencia implica la unión del sujeto y del objeto, y la verdadera unión es obra del amor, se sigue que «no hay conocimiento perfecto sin amor» [9].

No sólo el amor perfecciona el conocimiento, sino que es además el punto de arranque, pues antes de conocer si desea saber algo, el *deseo* o *apetito* de conocer impulsa al entendimiento hacia su objeto. Buenaventura, siguiendo a San Agustín, dice que «el apetito precede la generación intelectual, de la cual nace el conocimiento de aquello que queremos saber» [10]. El amor, pues, es el inicio del conocimiento, lo acompaña en todo el proceso cognoscitivo y lo completa en la unión entre el cognoscente y lo conocido.

A Dios se llega por el amor, porque a tr?vés de él se alcanza el conocimiento más perfecto, sobre todo cuando es un amor experiencial: «En el amor de Dios se realiza el conocimiento: el medio más perfecto de conocer a Dios está en la experiencia de su dulzura» ". Buenaventura sigue aquí la corriente neopla- tónico-agustiniana, como asimismo la escuela de los **Victorinos.** El conocimiento del amor no excluye, en modo alguno, el conocimiento racional e intelectivo, sino que lo orienta y lo completa, y pertenece tanto a la ciencia de Dios como a las ciencias humanas.

2. La existencia de Dios

Para Buenaventura, la existencia de Dios no sólo es *mostra- ble,* sino que es también *demostrable.* Como teólogo y místico ofrece muchas pruebas, ejemplos y experiencias que muestran la presencia de Dios en el mundo y en el hombre. Pero como metafísico también ofrece sus pruebas para demostrar la existencia de Dios. Estas diversas pruebas no son originales ni exclusivamente bonaventurianas, ya que recoge las vigentes de las distintas escuelas y las expone con su talante personal.

a) *Pruebas fundadas sobre el mundo sensible.* Es claro que el Doctor Seráfico afirma que la existencia de Dios puede ser probada *a posteriorly* es decir, a partir de las creaturas. En el comentario a las *Sentencias* dice que Dios puede ser conocido

[9] *I Sent,* **d.10, a.l, q.2, f.l.**

[10] *I Sent,* **d.12, a.un. q.4 contra 1.**

[11] *111 Sent,* **d.35, a.un. q.l ad 5.**

por medio de las creaturas como la causa a través del efecto; y que este modo de conocer es natural al hombre, en cuanto que para nosotros las cosas sensibles son los medios que nos conducen a los inteligibles, es decir, aquellos objetos que trascienden los sentidos.

Buenaventura expone de un modo sencillo y claro la posibilidad de un conocimiento natural y filosófico de Dios sirviéndose de argumentos metafisicos, morales, cosmológicos y psicológicos. Parte del principio comúnmente admitido de la razón suficiente: todo ser debe tener su razón de ser en sí o en otro; pero ese otro no puede alejarse indefinida e ilimitadamente porque se caería en el absurdo o en círculo vicioso. Las principales pruebas *a posteriori* de la existencia de Dios son las siguientes:

Primera: *Por el movimiento o el devenir*. El ser *posterior* implica siempre un *anterior*; pues en la cadena de los seres finitos y creados hay que llegar necesariamente al primer ser infinito e increado, a un *posterior* que no sea penúltimo, sino último. Y este último es Dios. El devenir y el cambio exigen el Primer Principio [12]. Es una prueba claramente aristotélica.

Segunda: *Por la causa eficiente*. «El ser que no es por sí es por otro, pues nada puede, por sí mismo, pasar del no-ser al ser. Es necesario, pues, llegar a un primer ser que no depende de otro. Si el ser que es por otro se llama ser creado, el ser que es por sí mismo, el ser increado, se llama Dios. Todo ser creado, es decir, todo ser que no es por sí, exige la existencia de Dios o del ser por sí» [13]. Se trata de un argumento aristotélico con incidencias de Avicena.

Tercera: *Por la contingencia*. Todos los seres mundanos podrían no existir, ya que no son necesarios y están empastados de potencialidad. Estos seres no existieron en algún tiempo, pues son puramente contingentes. Para su existencia es forzoso admitir una causa que no sea contingente, sino necesaria. Y este existente necesario es el ser que se llama Dios. El ser contingente y relativo, pues, implica al ser necesario y absoluto, que es Dios [14]. Esta prueba continúa la dialéctica aristotélica, pero con la perspectiva de Maimónides.

12 *De mysterio SS. Trinitatis,* q.1, a.1, n.11.
13 *De mysterio SS. Trinitatis*, q.1, a.1, n.12.
14 *De mysterio SS. Trinitatis,* q.1, a.1, n.13-14.

En el fondo, estas tres pruebas, y otras más que emplea, se reducen prácticamente a lo mismo: a subrayar el principio de causalidad y la imposibilidad de un *regressus in infinitum* en términos concatenadamente subordinados.

Buenaventura se sirve además de un argumento psicológico: el hombre tiende naturalmente a la felicidad, es decir, al conocimiento y al amor infinitos, que sólo pueden ser saciados en el ser infinito. Si el ser infinito, Dios, no existiera, entonces habría en este mundo un efecto sin causa. Lo que iría contra el principio de causalidad. Esta prueba es profundamente agustiniana.

b) *Conoàmiento* a priori *de Dios.* Buenaventura sostiene que la existencia de Dios es una realidad innata en toda alma racional. Se trata de la evidencia de la existencia de Dios, no de su esencia. El hecho real de la idolatría no rebate la tesis, sino que la confirma, pues el idólatra se equivoca respecto de la esencia divina, pero corrobora la idea innata de la existencia de un ser infinito al personificar en un objeto la idea de Dios que él lleva connatural en su alma.

Buenaventura no postula una idea clara y explícita de Dios en el hombre, y mucho menos una visión o experiencia inmediata de Dios, sino una vaga noticia y un conocimiento implícito, que no se puede negar, y que puede transformarse en claro y explícito a través de la reflexión interior. Se trata de un conocimiento virtual de Dios que puede y debe desembocar en un conocimiento claro y reflexivo. Las razones en las que se basa el Seráfico Doctor para defender esta prueba son de orden psicológico como, por ejemplo: el deseo innato de conocer el absoluto, el deseo de felicidad absoluta y el deseo de paz absoluta. Son distintos deseos naturales que reclaman la existencia de su objeto real. El deseo natural para Buenaventura no es caprichoso, sino que tiene su propia intencionalidad y sabiduría; es vinculante y no puede defraudar [15].

c) *ha prueba anselmiana.* Buenaventura recoge el argumento de San Anselmo, propuesto en el *Proslogium,* y le da un valor lógico y ontològico. Según San Anselmo, la razón encuentra en sí misma la idea de un ser, el ser sumo que se puede pensar *(id quo maius cogitati nonpotest).* Buenaventura lo formula del siguien-

[13] **Para una síntesis del pensamiento bonaventuriano en este tema cfr.** *Hexaemeron,* **col. 10, n.10-18.**

te modo: el ser primero y sumo es evidentísimo en su verdad. «La verdad de la existencia es evidente en sí..., ya que el predicado está contenido en el sujeto» [16]. Basta tener la idea de Dios para que sea evidente que El existe, pues la existencia (predicado) está contenida en el sujeto (Dios). «De hecho, Dios, es decir, la Verdad suprema, es el ser mismo del que no se puede pensar algo mejor; por tanto, no puede ser pensado como no existente», ya que si no existiera podría pensarse en otro ser que tuviera la existencia.

Se trata de la famosa prueba, llamada por Kant argumento ontològico. Este argumento ha sido muchas veces criticado, pero no refutado. El mismo Santo Tomás lo consideraba ilógico, pues supondría el salto ilegítimo del orden lógico al orden ontològico. Anteriormente, el monje Gaunilón atacaba a San Anselmo elidendole que por el hecho que yo piense que existe una isla perfectísima, no se sigue que deba existir. Más tarde dirá Kant que por tener el concepto de una cosa, no se nos da su existencia. Si yo me represento 200 monedas, no por ello las poseo. Si un artista o un escritor piensan en un cuadro o en un libro, no por eso existen. Todas estas críticas no tocan el fondo del problema, pues en la *idea* de Dios nos encontramos con un caso único que no tiene nada que ver con nuestras *representaciones.* También Descartes asumió el argumento ontològico como clara prueba de la existencia de Dios.

La fuerza del argumento ontològico no está en la noción aristotélica del *concepto,* sino en la dinámica platónica de los grados de perfección y de la *idea* del ser sumo, pues detrás de la idea está el ser. Una intuición de *idea* es intuición de esencia y, por tanto, de ser. Hay una conexión necesaria entre intui- ción-idea-ser.

Para comprender el alcance del argumento ontològico hay que distinguir entre el *concepto* y la *idea.* El *concepto* es el correlato subjetivo de la esencia real de una cosa, y es producto de una abstracción. El concepto es una unidad mental bajo la cual subsumimos muchas cosas concretas. En tanto que la *idea* es una unidad mental de sentido, unidad de esencia que tiene valor

[16] *I Sent.* **d.8, p.l, q.2, conci.; L.** Iammarrone, **«II valore dell'argomento ontologico nella metafísica bonaventuriana», en** *S. Bonaventura Maestro di vita francescana e di sapienza cristiana,* **voi.II, pp.67-110; A.** Crhss Donald, **«Echoes of Bonaventure in Descartes», en el mismo volumen, pp. 127-136.**

óntico. Para Platon, las ideas son definiciones hipostasiadas. Ciertamente que la noción de *idea* en la filosofía moderna no sigue la corriente de Platón, en general; y es ambigua e, incluso, equívoca. Así, por ejemplo, para Locke la idea abarca lo que Descartes entiende por *cogitatio*, es decir, el mundo de la interioridad. Para Hume, las ideas son las representaciones de las impresiones de los sentidos. Y para Kant, la idea es un principio regulativo, una regla heurística, que endereza el uso de la razón hacia un fin problemático. Es evidente que desde estas interpretaciones de la *idea* se hace incomprensible el argumento ontològico. Por eso sólo será comprensible desde el espíritu que le anima y desde su propia hermenéutica.

3. Atributos divinos

El concepto de Dios como ser absoluto, perfección absoluta y razón de ser de todas las creaturas es un concepto filosófico. El nombre propio de Dios es el Ser. Este es el concepto más evidente, más perfecto y el primero. Sin embargo, este concepto primordial de Dios ha sido desconocido por los filósofos naturalistas y paganos. Su conocimiento nos viene por la Revelación, en la respuesta que el mismo Dios dio a Moisés: «Soy el que es». A este respecto Buenaventura comenta: «Todo aquello que se puede decir de Dios se reduce al *ser;* y, por lo tanto, Ser es el nombre propio de Dios, aquello que fue comunicado al primer legislador» [17]. Y «este ser es el *Ser puro,* el ser que es simplemente ser, el ser absoluto, el primer ser, eterno, simplicísimo, actualísimo, perfectísimo y sumamente uno» [18].

Dios es el *ser absoluto*, ya que es por sí mismo e independientemente de otro ser. Y como posee la plena actualidad, sin restos de potencialidad o posibilidad de ser, es también el *acto puro*, que no tiene principio ni fin. En esa plenitud de existencia Dios es el *ser infinito* [19].

Dios es *eterno,* ya que es infinito y su existencia no tiene un término *a quo* ni un término *ad quem* en el tiempo. Es *inmutable,* por ser acto puro y eternamente presente. Es *simplicísimo,* pues

[1] *Hexaemeron,* col. 3, n.ll.
,H *Itinerario*, c.5, n.5.
[19] *De mysterio SS. Trinitatis,* q.4, a.l, f.6.

excluye todo cambio y mutación según la forma. Es omnipotente y *omnipresente* porque tiene todas las perfecciones y está presente en todas partes y en todos los seres. Dios puede todo, aunque no aquello que incluye propia contradicción. No puede hacer que aquello que fue no sea, aunque lo hayan sostenido eminentes autoridades como Pedro Damián y Gilberto Porre- tano. «Estas afirmaciones son muy extrañas», escribe Buenaventura [20].

Igualmente Dios puede crear una infinidad de seres, mas no puede crear un infinito. UnA infinidad de seres es un infinito en *potencia* al que siempre se puede añadir más. El infinito en acto, sin embargo, es el acto puro que excluye toda posibilidad de agregación [21].

Dios es también *o?nnisciente* en cuanto lo sabe todo y no hay realidad alguna que escape al control divino. Podría decirse de Dios que es el *infinito inventario* de lo que ha sido, de lo que es y de lo que será. Todo existe en cuanto Dios lo conoce y lo ama; y conoce y ama todo en cuanto que existe. Pero ¿cómo puede conocer Dios el mal siendo un no-ser? Buenaventura responde: en cuanto privación del ser. «Los males son conocidos por Dios; no existen en Dios como tales..., sino que son conocidos por Dios en relación al bien del que son privación» [22].

Buenaventura recalca los atributos divinos de la *perfección absoluta*, que se concreta en el *Bien* y en el *Amor y* que se difunde gratuitamente en el tiempo y en el espacio. Buenaventura, metafisico del optimismo cristiano, ofrece una visión radiante y luminosa del mundo, del hombre y de la vida. No se trata de un ingenuo ni de un ciego mental, que no ve los dramas existenciales, sino de un gran creyente que interpreta todo en clave positiva, en donde Dios juega siempre la mejor parte; y la bondad y la luz superan y, sobre todo, superarán el mal y la oscuridad, porque Dios es el Sumo Bien y la Suprema Luz.

4. El hombre religado a Dios

En la mismidad de la persona humana anida un profundo y renovado anhelo que la urge a trascenderse a sí misma.

[20] */ Sent.* **d.42, a.un. q.3, concl.** [22] *I Sent.* **d.36, a.3, q.l, concl.**
[21] *I Sent.* **d.43, a.un. q.3, concl.**

Buenaventura dice que es la proximidad de Dios, porque el creador se ha escondido en nuestro ser [23]. El hombre aspira a una unidad que no es él mismo. Existe en él una aspiración a un infinito que trata de conseguir, no a un infinito que el hombre podría ser. Pero ese infinito no se reduce a simple idea unificadora, sino al término final de las aspiraciones más profundas del ser humano. Sólo Dios colma totalmente las exigencias constitutivas del espíritu humano, que jamás se aquieta con simples categorías o esquemas subjetivos.

El alma humana, tanto en su inteligencia como en su voluntad, está dotada de un impulso ilimitado que le abre al infinito. Dios, pues, es la respuesta última y satisfaciente al dinamismo de la conciencia y de la voluntad; y ese dinamismo íntimo únicamente queda colmado con la conquista del Sumo Bien [24].

Si la persona humana se caracteriza por estar orientada y polarizada hacia aquellos centros referenciales que reclaman su propio dinamismo, entonces hay que subrayar que su dinamismo hacia el Tú absoluto es tan fuerte que tiene a todo el hombre en tensión y en actitud de conquista incesante. El hombre bonaventuriano se define como ser-imagen-de-Dios [25]; y «la imagen es esencial dependencia y relación» [26], que vincula de tal modo con el modelo que entre ellos existe no sólo parentesco, sino afán entrañable por unirse e identificarse vitalmente, sobre todo cuando la relación entre el hombre y Dios pertenece a la estructura constitutiva de la existencia, ya que «la relación de la criatura al Creador no es accidental, sino esencial» [27]. Ahora bien: el hombre puede desconocer u olvidar su ser-imagen-de-Dios e ignorar la profunda relación que existe entre él y Dios; más aún: puede suceder en el ser humano que se afane de tal modo por las cosas materiales que llegue hasta desconocer su relación más fundamental con el ser fundante. También puede suceder que no sepa mirar en profundidad y, por lo tanto, no pueda ver lo que acontece en sí mismo. San Buenaventura sabe muy bien que los que no ven a Dios es o

2^ En *III Sent.* d.29, dub. 4, se destaca la palabra *propinquitas,* es decir, la cercanía de Dios en el hombre.

24 *II Sent.* d.25, p.l, a.un. q.l, concl.

2> *I Sent.* d.3, p.2, a.l, q.l, concl.; *Itinerario,* c.3, n.5; *Breviloquio,* p.2, c.12, n.5.

26 *Hexaemeron,* col. 10, n.7. 2~ *Hexaemeron,* col. 4, n.8.

porque no ven nada, o porque la raíz de su mirada no ha sido iluminada, o porque sólo se ven a sí mismos. No obstante, Dios les ve a ellos en la luz de su amor, que nunca les retira su mirada electiva. Sin embargo, el hombre es libre y puede rechazar a Dios creando frágiles ídolos y nuevas dependencias efímeras que oscurecen esa imagen fundamental, «desfigurando el rostro humano» [28] y haciendo del hombre una lamentable caricatura.

La raíz del ateísmo está sutilmente señalada por el Doctor Seráfico cuando define al hombre como ser-imagen-de-Dios, pero el hombre se empeña en olvidar esa imagen, en oscurecerla, en ensuciarla o en destruirla. Cuando el hombre rompe su relación fundamental con el ser fundante y busca otros fundamentos únicos y existenciales, falsos e inconsistentes, entonces destruye su verdadero fundamento metafísico y se convierte en un verdadero a-teo, aunque Dios siga sosteniéndole y llamándole. El ateísmo sería en este caso producto de la *superbia cordis* y del deseo de vivir des-vinculado de la relación más fundamental. En esta misma perspectiva ha visto también Zubiri la causa más profunda del ateísmo, ya que la existencia que se siente desligada es una existencia atea, pues «la posibilidad del ateísmo es la posibilidad de sentirse desligado» [29].

En el hombre bonaventuriano anida el deseo de lo infinito, ya que «el amor y la inteligencia del alma racional tienden al bien infinito y al verdadero infinito, en cuanto infinito» [30], pero jamás intenta suplantar el deseo por el objeto ni la realidad por la fantasía. Si «ser imagen de Dios pertenece a la misma constitución original del hombre» [31], entonces el hombre ha de mantener clara y limpia esta imagen, que remite siempre al original. Lo propio de la imagen y de la semejanza es reflejar, e incluso representar el modelo, jamás suplantarlo o suprimirlo. Ser a-teo es apropiarse una fundamentación inconsistente y falsa, es poner un fundamento falso a la existencia humana, es cortar la refe-

28 *III Sent.* **d.28, a.un. q.2, solut. 2. Buenaventura dice que el hombre no acepta a Dios por tres razones principales: 1) por falsos conceptos que tiene de El; 2) porque resuelve mal las objeciones; 3) por no ser capaz de elevarse de los sentidos a Dios.**

29 **X. Zubiri,** *Historia, naturaleza y Dios* **(Madrid 1959, edic. 4.ª), p.336.**

30 *De sáentia Christi*, **n.6, concl.**

31 *II Sent.* **d.16, a.l, q.2, f.l.**

renda y la relación óntica con el ser fundante, que sólo puede ser Dios y que jamás es negación de la existencia humana, sino su verdadera posibilitación y fundamentación.

La vida del hombre es siempre y formalmente experiencia de Dios. Este aspecto vinculante lo ha subrayado de un modo particular Zubiri con su teoría de la religación. El filósofo de Madrid recurre también a Buenaventura para apoyar y justificar su tesis de la religación, subrayando cómo el doctor franciscano «hacía consistir toda persona, aun la finita, en una relación, y caracterizaba dicha relación como un *prinápium origínale*. La persona envuelve en sí misma una relación de origen para San Buenaventura. La religación no es una *propiedad* ni una *necesidad;* es algo distinto y superior: una dimensión formal del *ser* personal humano» [32]. La religación es una dimensión formalmente constitutiva del ser humano. El hombre, más que *tener* religión, *consiste* en religación o religión.

Dios es acontecimiento incesante en el hombre y en la existencia humana. El *Itinerario,* en pocas líneas, reitera insistentemente el verbo latino *occurrere* aplicado a Dios [33], de tal modo que la realidad divina viene a ser la gran *ocurrencia* que acontece al hombre, aunque éste no lo advierta.

Buenaventura caló prodigiosamente en la dimensión profunda y que, en nuestro siglo, Paul Tillich ha llamado la *dimensión perdida,* que es necesario recuperar, porque «el elemento decisivo de la actual situación del hombre occidental es la pérdida de la dimensión en profundidad» [34].

El nombre de esa profundidad es Dios. Buenaventura insiste en que, yendo al fondo y al interior de la realidad, se descubrirá el Tú divino que es razón de ser del propio yo.

[12] **X. Zubiri,** *Historia, naturaleza y Dios*, **p.320. Zubiri se apoya fundamentalmente en el concepto agustiniano de religión. Sobre el tema de la religación cfr.** *El hombre y Dios* **(Madrid 1988, edic. 4.ª).**

[33] *Itinerario,* **c.5, n.5.**

P. Tillich, *La dimensión perdida* **(Bilbao 1970); cfr. J. A. Merino,** *Humanismo franáscano,* **pp.124-158; G. Morra, «Teomorfismo e antropomorfismo in S. Bonaventura», en** *S. Bonaventura Maestro di vita francescana e di sapien^a cristiana,* **vol.II, pp.413-422; J. A. Merino, «Dios como estatuto ontológico del mundo en el pensamiento bonaventuriano», en** *S. Bonaventura Maestro di vita francescana e di sapien^a cristiana,* **vol.I, pp.627-636.**

V. El problema del conocimiento

Con la teoría del conocimiento entramos en la parte más discutida del sistema bonaventuriano. Si el conocimiento fue un problema en las filosofías griega y medieval, en la filosofía moderna resulta ser el gran problema. Pero no se puede olvidar que la teoría del conocimiento, para los escolásticos, presupone una metafísica explícita.

Los medievales, en sintonía con los griegos, partían de tres convicciones naturales: *a)* las cosas son y existen; *b)* todos los seres naturales tienen su propia inteligibilidad intrínseca; *c)* el hombre puede conocer esa inteligibilidad de los seres. La adecuación del entendimiento con la cosa (*adaequatio rei et intellectus)* es la definición de la verdad, porque las cosas no engañan y hay correspondencia y sintonía entre el ser y el pensar. Todavía no han conocido la sospecha ni la duda de los modernos. Aun dentro del escolasticismo, la dirección agusti- niano-bonaventuriana no se preocupó tanto de elaborar una teoría del conocimiento, en sentido estricto, cuanto de subrayar y poner de manifiesto la verdad y su derivación originaria según las exigencias del ejemplarismo gnoseològico.

Para Buenaventura, el conocer es un dinamismo y un progreso ascendente y global que integra lo sensitivo, lo intelectivo y lo intuitivo. El conocer implica y complica los aspectos lógico, ontològico y psicológico, entre los que hay que distinguir, pero que no se pueden separar ni confundir. El Doctor Seráfico señala tres grados de conocimiento natural: el conocimiento *sensible*, que se refiere a las cosas materiales, y sus agentes son los sentidos; el conocimiento *racional* o *intelectual*\ que también se refiere a las cosas materiales, pero el agente es la inteligencia a través de la abstracción; y el conocimiento *iluminativo,* o a través de la iluminación, que se refiere a las ideas y al mundo espiritual.

El *Itinerario* enumera seis momentos distintos del conocer: los sentidos, la imaginación, la razón, el entendimiento, la inteligencia y el ápice de la mente o la centella de la sindéresis ’. Los sentidos y la imaginación se ocupan del mundo externo, la razón y el entendimiento lo hacen del mundo interior, la

[1] *Itinerario*, c.1, n.6.

inteligencia y la sindéresis se encargan de la unión con Dios. Pero hay que advertir que no se trata de facultades en el sentido sustancialista, sino de actos, de funciones y de actividades. Así, por ejemplo, la razón clasifica, el entendimiento unifica y la inteligencia se vincula al Absoluto. Pero en los tres casos se trata siempre de la misma potencia intelectiva del alma.

El ejemplarismo gnoseològico se basa y se fundamenta en el ejemplarismo metafisico. Para Buenaventura, los principios del ser son idénticos a los principios del conocer [2]; pero hay que advertir que los principios del ser confieren el ser por sí mismo y no dan el conocimiento por sí mismos, sino a través de sus imágenes o por la capacidad que tiene todo ser de causar una semejanza inteligible [3].

Si tenemos en cuenta que para Buenaventura la primera división del ente es: ser, verdad y luz increados, y ser, verdad y luz creados, se llegará a la conclusión de que el ser es verdad y luz. Los tres conceptos de *ser*, *verdad* y ///^tienen para el pensador franciscano un sentido convergente y, a veces, equivalente *(convertun- tur).* Dios es luz y «toda sustancia espiritual es luz» [4]. Esta concepción de la naturaleza de las cosas, basándose en la metáfora de la luz, es el fundamento ontològico de la teoría del conocimiento, como dice Oromí[5]. La luz ontològica, el ser y la verdad pueden convertirse en verdad lógica, en conocimiento y en luz. Si el entendimiento es luz, su primordial cometido está en separar la luz de las tinieblas y en acercarse a la luz suprema. Esa es la tarea del filósofo en el problema del conocer y del entender.

1. Conocimiento sensible

De acuerdo con todos los maestros de la Escolástica, Buenaventura defiende que el conocimiento humano comienza con los

2 *Hexaemron,* col.l, n.13. 4 *Hexaémeron,* col. 12,

1 *I Sent.* d.36, a.2, q.2 ad 2.

5 M. Oromí, «Filosofía ejemplarista de S. Buenaventura», en o.c., p.86. Si la teoría física de la luz es errónea, la metafísica que encierra esta metáfora profunda de la luz puede aceptarse para una comprensión de la filosofía natural. La luz es la verdad ontològica de los seres y es también el fundamento de la verdad lógica. «La luz tiene en sí misma la naturaleza de manifestarse; y de este modo dice relación al conocimiento y tiene poder de engendrar esplendor». *ISent.* d.9, dub.7. Cfr. V. Muñiz, «La doctrina de la luz en el Pseudo-Dionisio y S. Buenaventura», en *Verdad y Vida* 130-131 (1975), pp.225-252.

sentidos. En cuanto al conocimiento sensitivo, el doctor franciscano acepta sustancialmente los análisis aristotélicos tanto de los sentidos externos como de los internos. «El hombre tiene cinco sentidos como cinco puertas, por las cuales entra a nuestra alma el conocimiento de todas las cosas que existen en el mundo sensible» [6]. La percepción juega un papel primordial en el conocimiento del mundo material. «Las cosas sensibles y exteriores son las que primero entran en el alma por las puertas de los cinco sentidos» [1]. El hombre está abierto al mundo exterior a través de sus sentidos, que son sus vinculaciones e intermediarios imprescindibles para comunicarse con el mundo material.

Pero, por el hecho de que el conocimiento *comience* por los sentidos no se sigue que todo conocimiento provenga de los sentidos, ya que éstos únicamente nos pueden ofrecer el mundo material y sensible. Lo que rebasa ese mundo sensible, como es el mundo espiritual, no depende de los sentidos, sino de otras facultades más adecuadas. «Si el Filósofo dice a veces que nada hay en el entendimiento que antes no haya pasado por los sentidos, hay que interpretarlo de aquello que tiene ser en el alma a través de la especie abstracta» [8]. Sin embargo, Dios, el alma y las ideas escapan al control de los sentidos y al proceso de abstracción.

El alma conoce el mundo externo gracias a los sentidos, y a través de la percepción, la fruición y el juicio [9] puede vincularse con lo material.

El mundo exterior no entra en el alma directamente, sino por mediación de la *especie,* «porque ninguna realidad sensible mueve la facultad del conocimiento, sino a través de la *especie* que viene del objeto como el niño de la madre... Pero esta especie no es aún conocimiento en tanto que no se une al órgano y a la facultad del conocimiento. Es en esta unión que se realiza la percepción y el conocimiento del objeto mismo» [10]. El alma tiene conocimiento del objeto material no directamente, sino por medio de la especie, que es la intermediaria imprescindible.

El alma, pues, conoce gracias a la *especie,* a la imagen del objeto que está en ella, aunque sea el alma quien forma la

Itinerario, **c.2, n.3.**
Itinerario, **c.2, n.4.**
K *11 Sent.* **d.39, a.l, q.2, concl.**
9 *Itinerario,* **c.2, n.2.**
111 *Reducción de las ciencias a la teología,* **n.8.**

especie más activamente que el mismo objeto [11]. Ello se debe al hecho de que todo conocimiento es *inmanente*, es decir, está en el alma por la presencia del objeto no materialmente, sino a través de la *representación* de la *especie.* Y la especie está en el alma según la naturaleza de ésta, pues, en sintonía con el principio aristotélico, *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur.*

Todo conocimiento es resultado de una acción y de una reacción: la acción del objeto sobre los sentidos y la reacción del alma según la impresión de los sentidos. La percepción es activa y pasiva. Los sentidos reciben los datos sensibles; los sentidos interiores (sentido común, imaginación, estimativa y memoria) los unen y los juzgan. Esta teoría del conocimiento tiene en cuenta la postura de Aristóteles, quien acentúa la pasividad de los sentidos, y la tesis de Agustín, que defiende la actitud activa del alma en la percepción.

|

Buenaventura, en este campo, opta por una posición media. Es necesario admitir un momento de pasividad en el conocimiento sensitivo. Este momento de pasividad consiste en el hecho de que sólo el compuesto orgánico recibe las impresiones de la realidad exterior. Pero en el mismo momento en que el cuerpo se comporta pasivamente frente a la impresión de los objetos exteriores, el alma reacciona activamente a través de un juicio por el que juzga las impresiones exteriores como saludables, agradables, bellas, etc.

La *colligantia naturalis,* que existe entre el cuerpo y el alma, entre facultades sensitivas y facultades intelectivas, hace del proceso cognoscitivo un hecho humano interdependiente; y lo que comienza en la percepción corpórea concluye en el alma como término necesario de un movimiento que exige ulti- midad.

2. Conocimiento intelectual

El conocimiento inicia con la percepción, que implica un primer juicio de la facultad sensitiva (del sentido externo e interno); continúa con un juicio del sentido común, y termina con un juicio puramente intelectual [12]. Este es el proceso abstractivo, no tanto en sentido aristotélico cuanto en sentido

[11] *IV Sent.* **d.44, p.2, a.3, q.2 ad 4.** [12]

agustiniano de la palabra *indicare*. El conocimiento consciente es una *acción* del alma, que Buenaventura llama *iudicatio*, es decir, *juicio* o aprehensión consciente del objeto: «Dado que en toda sensación están contenidos dos elementos, es decir, la *recepción* y el *juicio*, la recepción pertenece al cuerpo y el juicio a la facultad de conocer» [13].

El conocimiento sensible se refiere a los objetos materiales y se realiza a través de los sentidos; el conocimiento intelectual también se refiere a los objetos materiales, pero se logra por medio de la inteligencia. Aquél se atiene al objeto individual y singular, éste a las ideas, a lo universal y necesario. Pero ¿de dónde viene esa universalidad y necesidad? No de los objetos materiales ni de la sensación, que son contingentes. El paso del particular y contingente a lo universal y necesario, que constituye la ciencia, se consigue a través de la abstracción, de la fatiga conceptual y no de un innatismo. En este campo, Buenaventura es muy explícito: «Nuestra inteligencia, en sus orígenes, es como una tabla en la que no hay nada escrito y está en estado de pura posibilidad» [14]. La-experiencia es la base de la ciencia; y nuestro conocimiento viene «por medio del sentido y de la experiencia» [15]. El Doctor Seráfico sigue aquí muy de cerca a Aristóteles: «Es verdadero lo que dice el Filósofo, que el conocimiento se origina en nosotros por vía de los sentidos, de la memoria y de la experiencia; y por estos medios se forma en nosotros el concepto universal, que es el principio del arte y de la ciencia» [16]. Esto último se logra por la abstracción.

La abstracción intelectual consiste en aprehender *aquello que es la cosa* en su universalidad y permanencia. Y aquello que hace de una cosa ser *así* y *universalmente* es la forma. Por tanto, la abstracción consiste en captar la forma universal, prescindiendo de todas aquellas particularidades que una cosa concreta reviste en el espacio y tiempo. «Aquello que hace que una cosa esté en acto es la forma. El alma, pues, no conoce de hecho una cosa a no ser que *imprima* en sí su forma; y esto no se puede hacer sino abstrayéndola de la materia individual» [17].

13 *II Sent.* **d.25, p.2, a. un. q.6, concl.**
14 *II Sent.* **d.3, p.2, a.2, q.l, f.5.**
15 *IISent.* **d.30, a.í, q.l, concl.**
16 *Excelencia del magisterio de Cristo,* **n.18.**
1 *II Sent.* **d.17, a.l, q.2 ad 4.**

Parece que Buenaventura sigue la tesis aristotélica de la iluminación del entendimiento *agente* que imprime la *especie* intelectual en el entendimiento *posible.*

Sin embargo, en el proceso completo y arquitectónico de la abstracción sigue siendo agustiniano. Lo mismo que el conocimiento sensitivo se realiza por el binomio *acción-reacción,* así el conocimiento intelectual sigue esa misma dinámica: frente a la imagen que está en el alma (en la parte sensible), el alma reacciona en su parte intelectual; y de ese modo produce en sí misma, y según propia naturaleza, la *idea* correspondiente a la imagen. Idea que se *expresa* a través del concepto o especie *expresa.*

Buenaventura, rechazando la interpretación averroísta, que sostenía que el entendimiento agente de Aristóteles era divino y separado del alma individual, defiende que el entendimiento *agente* es la misma inteligencia en cuanto acciona y reacción^ frente a la imagen que se transformará en concepto. El entendimiento *posible* es la misma inteligencia en cuanto se enriquece con una idea *impresa* por la misma reacción intelectual.

Buenaventura habla también de *ra^ón inferior* y de *ra^ón superior,* pero es la misma razón humana en su doble vertiente cognoscitiva. Se llama *ra^ón inferior* cuando el entendimiento se orienta a las cosas temporales, y se llama *ra^ón superior* cuando se refiere a las *divinas.* Pero estas divisiones no se refieren a sustancias sino a funciones diversas de la misma razón humana.

Buenaventura rechaza abiertamente el innatismo en el conocimiento intelectual, siendo su solución muy parecida a la de Aristóteles y Santo Tomás, con quienes concuerda en este campo San Agustín. Lo único innato es la luz natural del entendimiento, el *naturale iudicatorium,* por el que forjamos los primeros principios en contacto con la experiencia.

3. Conocimiento sapiencial

Aunque Buenaventura sigue la línea de Aristóteles en la explicación de la abstracción, sin embargo no le convence la solución aristotélica de la formación de las ideas. Si realmente se desea llegar a la *necesidad, universalidad* y *eternidad* de las ideas, ¿cómo se puede lograr a través de la abstracción de cosas *contingentes,* singulares y *temporales?*«Si el juicio ha de hacerse por

razones que abstraen del lugar, tiempo y mutabilidad y, por lo mismo, de la dimensión, sucesión y mudanza; si ha de hacerse por razones inmutables, incircunscriptibles e interminables; si nada hay, en efecto, del todo inmutable ni incircunscriptible ni interminable sino lo que es eterno; si todo cuanto es eterno es Dios o está en Dios; si, por tanto, cuantas cosas ciertamente juzgamos, por esas razones las juzgamos; cosa manifiesta es . que Dios viene a resultar la razón de todas las cosas y la regla infalible y la luz de la verdad» [18]. La abstracción no puede ser el fundamento de las ideas, sino que tal fundamento debe estar en algo más consistente, firme y necesario, como es Dios, es decir, en las ideas ejemplares que están en Dios y que se logran gracias a la iluminación. La abstracción, por consiguiente, encuentra su explicación última y su fundamento real en la *iluminación*.

La razón fundante de la universalidad, necesidad y eternidad de las ideas no puede estar en ninguna de las cosas concretas ni en todas ellas, que son temporales, contingentes y singulares, sino únicamente en Dios, que es uno, eterno y necesario. Cada cosa, que representa una idea, es la expresión de una idea necesaria y eterna del pensamiento divino.

Buenaventura aplica aquí todas las consecuencias de su ejemplarismo epistemológico. «Si nuestra inteligencia, en su conocimiento, logra de algún modo estas reglas o razones inmutables, es por una exigencia de la nobleza del conocimiento y de la dignidad del que conoce. Digo de la nobleza del conocimiento porque un conocimiento cierto es imposible si no hay inmutabilidad por parte del objeto e infabilidad por parte del sujeto. Ahora bien: el objeto creado no es inmutable, como tampoco la inteligencia humana es infalible por sí misma. Por tanto, si buscamos el fundamento de un conocimiento inmutable e infalible, debemos recurrir a las ideas ejemplares en la inteligencia divina y a su luz, que da la infalibilidad al sujeto cognoscente y la inmutabilidad al objeto conocido» [19]. La razón última del conocimiento no se encuentra en Aristóteles, sino en las ideas ejemplares de la corriente platónico-agustiniana.

Buenaventura distingue netamente la verdad ontològica de la verdad lógica, aunque ambas estén íntimamente relacionadas.

[18] *Itinerario,* **c.2, n.9**

[19] *De scientia Chris ti,* **q.4, conci**

En clave bonaventuriana, las cosas tienen tres modos de existencia: en sí mismas; en nuestra mente, que las representa, y en Dios, en donde radican las ideas ejemplares. Solamente en este último modo de existir son inmutables, como el mismo Dios, con quien se identifican. Si deseamos llegar a la verdad real no basta el conocimiento de las cosas existentes ni sus representaciones en nuestra mente, sino que Dios debe intervenir comunicando su inmutabilidad a los objetos de nuestra mente y su infalibilidad a nuestra propia inteligencia. En esto consiste la asistencia especial de Dios en nuestro conocimiento.

El Doctor Seráfico anhela y busca la ciencia perfecta, la sabiduría, que consiste en un saber adecuado, necesario e infalible, no en una ciencia contingente, falible y fluctuante. La verdad ontològica de las creaturas tiene doble dimensión: en relación a sí misma, y entonces son verdaderas en cuanto son, siendo su grado de verdad en conformidad a su der^idad de ser; o en relación con la causa ejemplar que encarnan y expresan. Ninguna creatura tiene la verdad en propiedad, sino sólo por participación y gratuidad. Pero la primera dimensión de la verdad ontològica depende de la segunda: todos los seres creados son verdaderos en cuanto existen, pero tienen mayor o menor densidad de verdad en cuanto expresan más fielmente el ejemplar que representan, aunque nunca lograrán expresar la verdad definitiva y última del modelo. La verdad de la creatura sólo adquiere realidad plena y verdad definitiva en el Verbo ejemplar [2(>], paradigma definitivo de la verdad ontològica y de la verdad lógica.

4. Naturaleza de la iluminación

Buenaventura, siguiendo a Agustín, defiende la intervención de Dios en el conocimiento humano, que llama *iluminación*. Pero ¿cuál es la naturaleza de la intervención o el concurso divino en el conocimiento? Porque es claro que la verdad divina no puede ser la causa total y única de nuestro conocimiento, como tampoco el conocimiento de las ideas divinas puede sustituir al conocimiento que tenemos de las cosas.

[211] *Hexaémeron,* col.3, n.8.

El Doctor Seráfico dice que la intervención divina puede ser sobrenatural o natural, pero excluye la primera en el campo del conocimiento, porque de lo contrario sustituiría nuestra capacidad natural. La iluminación no implica un concurso especial de Dios, sino más bien el «concurso general», que es de orden puramente natural, en cuanto causa primera en el orden del ser y del conocer.

Pero dado que el «concurso general» es un principio universal válido para todo lo contingente, Buenaventura duda en aplicarlo sin más a la iluminación intelectual, pues «si es el concurso general, Dios no puede ser llamado razón de la sabiduría con mayor motivo que razón de la fecundidad de la tierra» [21]. Sin embargo, la iluminación no puede ser un «concurso especial», de lo contrario «todo conocimiento sería infuso y ninguno adquirido o innato, lo que es absurdo» [22].

Según Veuthey, Buenaventura parece que rechaza ambas soluciones para defender un *concurso particular.* Aunque para explicarlo recurra al «concurso general» de la causa primera, que actúa en toda causa segunda en el orden puramente natural y filosófico, el cual no excluye, sino que incluye una distinción del concurso divino según la naturaleza del ser, ya que el concurso en la inteligencia es superior al concurso en la fecundidad de la tierra, siguiendo el principio del *^perari sequitur es se* [23].

Más allá del *modo* como se explique la iluminación bonaventuriana, hay que evitar dos cosas: la visión divina o de sus ideas sin ver a Dios y el poner intermediarios entre las ideas divinas y nuestra mente, pues ello supondría caer en el onto- logismo y en la negación de nuestro conocimiento natural. La solución está en aceptar una acción directa e inmediata de las ideas divinas sobre nuestra mente, pero que no exija la percepción de esas ideas. Buenaventura define la naturaleza de la acción de las ideas divinas del siguiente modo: «Para el conocimiento cierto se exige ciertamente la razón eterna como reguladora y motriz, mas no sola y en su claridad total, sino

[21] *De sáentia Christi,* **q.4, concl.** [22] *De scientia Christi,* **q.4, concl.**

[23] **L. VKUTHKY,** *l^a filosofía cristiana di S. Bonaventura,* **p.31; cfr. también pp.21-33; E. GH.S()N,** *I^a pbilosopbie de S. fíonaventure,* **pp.274-324; M. OROMÍ, «La filosofía ejemplarista de San Buenaventura», en o.c. pp.81-112; E. BKTTONI,** *S. Bonaventura di Bagnoregio,* **pp. 177-201.**

justamente con la razón creada y construida parcialmente por nosotros según las condiciones del estado de vida» [24].

Para Buenaventura, las ideas eternas son a modo de reglas por las cuales nuestra inteligencia conoce y juzga las cosas como son o como deben ser [25]. Dado que el sujeto cognoscente y los objetos conocidos son contingentes, las reglas eternas, a través de su acción reguladora, ofrecen a nuestro entendimiento y a las esencias aprehendidas la necesidad, la seguridad y la inmutabilidad propias de nuestros conocimientos ciertos. Gracias a esa acción reguladora podemos hacer juicios de una necesidad absoluta y universalmente válidos [26].

Las ideas divinas son también reguladoras porque regulan o dirigen nuestra mente para poder conocer otras verdades. A esta acción reguladora de las ideas Buenaventura la denomina *ra^ón motri^* [2?]. Para poder comprender la acción *reguladora* y *motri^* de las ideas eternas hay que recurrir a su metáfora de la luz. El doctor franciscano distingue claramente entre luz *(lux)* y esplendor *(lumen)*. La luz, como forma sustancial, hacé^al cuerpo luminoso y activo, en cuanto causa reguladora y motriz.

La luz, además de ser forma sustancial de los cuerpos, mueve y regula la acdvidad corpórea, aunque esa acción no la perciban los sentidos. La luz, en cuanto *fulgor* y *esplendor*, es forma accidental de los cuerpos, pero perceptible por los sentidos.

Del mismo modo, Dios, luz perfectísima, o las ideas divinas orientan y regulan el pensamiento humano sin ser vistas. Todos nuestros conocimientos verdaderos, y el mismo proceso cognoscitivo, están bajo la acción de las ideas y razones divinas que, como la luz, los dirigen y regulan.

El hombre no tiene *intuición* de Dios ni de las ideas divinas, sino *cointuición* [28] en cuanto aprehende directamente el efecto de

[24] *De sáentia Christi,* **q.4, concl.** [2r>] *Hexaémeron,* **col.2, n.9.**

^ *Hexaemeron*, **col.2, n.9.** [2] *Llexaemeron,* **col.2, n.10.**

Buenaventura usa frecuentemente las palabras *contuitus*, *contueri* **y** *contuen- dum,* **que designan no la intuición de Dios, sino su aprehensión indirecta, en donde se encuentra implicada su presencia necesaria. La** *intuición* **de Dios, que Buenaventura rechaza abiertamente, consiste en su visión necesaria. La** *cointuición* **es la aprehensión indirecta a través de las mediaciones de sus manifestaciones y expresiones. Buenaventura, pues, no es ontologista, ya que no acepta la visión directa de Dios sino a través de mediaciones. La** *cointuición* **es un acto sintético, global y limitado al mundo de las**

la presencia e influencia de la luz divina; y a través del efecto se puede captar directamente la causa, del mismo modo que nosotros no percibimos la luz sustancial de los cuerpos, aunque experimentamos sus efectos.

VI. Etica

Buenaventura era un pensador que orientaba todo su pensamiento a la práctica. Pensaba desde la vida y para la vida, pero una vida cristiana. Al estilo de Francisco de Asís, era además un gran sentidor que supo aunar teoría y práctica desde una experiencia profundamente cristiana. De ahí que la ética no fuera para él un tema exclusivamente especulativo, sino exigencia intrínseca de un sistema global que tiene como finalidad no tanto la ciencia cuanto la sabiduría.

En el *Hexaémeron* [1] se indican dos caminos posibles para llegar a la sabiduría: el de la especulación y el de la práctica de las virtudes. Pero su autor subraya que los filósofos muy pronto se percataron que sin la práctica de las virtudes les era imposible alcanzar la contemplación; y desde ese convencimiento se dedicaron a la investigación y al ejercicio de las virtudes para llegar a la sabiduría más rápidamente. Aristóteles y los aristotélicos, por haber desconocido el ejemplarismo gnoseológico y ético, no pudieron alcanzar la sabiduría porque sus virtudes eran puramente naturales y no se orientaban al fin último, que es Dios, sino a la simple perfección humana. Las virtudes de los filósofos no podían orientarse al último fin porque este fin les era desconocido [2].

Las virtudes de los filósofos eran fundamentalmente intelectuales, y en cuanto tales no curaban las enfermedades del alma, pues no lograban rectificar los afectos [3]. Para que una enfermedad pueda ser curada es necesario el conocimiento de estas cosas: la enfermedad misma, su causa o raíz, el médico y la medicina. Pero los filósofos no conocieron profundamente esos cuatro elementos porque no tuvieron la

1 *Hexaémeron,* **col.5, n.33.**

2 *Hexaémeron,* **col.7, n.5-6.**

3 *Hexaémeron,* **col.7, n.7.**

luz de la revelación, que ilumina la realidad humana, su origen y su salvación [4].

Los mismos neoplatónicos, a pesar de conocer el ejempla- rismo moral y de haber practicado las virtudes, no llegaron a la sabiduría y cayeron en tres errores graves: desconocimiento del fin último y de la verdadera felicidad; creer que nuestros méritos son suficientes para alcanzar el último fin; pensar que las facultades del alma son de por sí rectas y sanas, adjudicando los vicios únicamente al cuerpo [5]. La conclusión es que las virtudes naturales no pueden conseguir la rectitud ni la finalidad última del hombre si no están integradas en las virtudes teologales de la fe, la esperanza y la caridad.

Al intelectualismo griego, el Doctor Seráfico opone la sabiduría cristiana. Sócrates resumía su pensamiento ético en la consigna racional-existencial: «Sé sabio y serás bueno». Buenaventura prefiere decir: «Sé bueno y serás sabio», porque la bondad es camino de la verdadera sabiduría. Al doctor franciscano no le interesa tanto *saber verdades* cuanto *vivir la Verdad*\ que hace verdaderamente humanos y libres.

1. Las virtudes

A Buenaventura no le apasiona tanto *poseer* cuanto *ser*; pues si un hombre *posee* todos los saberes, pero no *es* virtuoso, carece de vida [6]. En la jerarquía de prioridades, el doctor franciscano antepone la virtud a la ciencia, el ser bueno al ser inteligente y docto, pues sólo con la práctica de las virtudes se llega a la décima ciencia, es decir, a la sabiduría, a la que aspiraron los filósofos paganos sin conseguirlo. Lo mismo que en el campo del conocer Dios es la razón del entender, así en el campo ético Dios es también norma del vivir. Dios, como Verdad Suprema, es el paradigma fundamental en el orden del conocer y en el orden del obrar.

La ética tiene un aspecto especulativo y otro práctico. Esta distinción en razón especulativa y en razón práctica proviene de la distinción del sujeto en su doble orientación: como

[4] *Hexaemeron,* **col.3, n.2.** [6] *Hexaemeron,* **col.6,**

Hexaemeron, **col.7, n.8-12.**

discernimiento y como ejercicio, y según la doble irradiación de la luz o de la verdad.

Siguiendo el *Hexaemeron,* las virtudes se reducen a tres grupos: virtudes morales, virtudes intelectuales y virtudes de justicia [7].

a) *Virtudes morales.* Estas virtudes se llaman también consuetudinarias, porque se consiguen con la costumbre y con la reiteración de actos [8], y modestas, porque se rigen según el principio de la moderación y del axioma ético *in medio virtus.* Siguiendo al Estagirita, el Doctor Seráfico enumera doce virtudes, aunque analiza sólo las seis principales: la *templanza*, que está entre el placer y la tristeza; la *fortaleza,* entre el miedo y la audacia; la *munificencia,* que se refiere a los grandes dones; la *mansedumbre,* que se opone a la ira; la *benignidad* o amistad, que supera el egoísmo y el recelo; la *magnanimidad,* que se opone al apetito desordenado de honores y de sobresalir [9].

b) *Virtudes intelectuales.* Estas virtudes son llamadas también industrias o industriosas. Si las virtudes morales consisten en mantener el equilibrio entre extremos nocivos o estar en el término medio entre extremos viciosos, que señala la razón natural, las virtudes intelectuales iluminan a la razón para que elija el justo medio y no opte por falsos equilibrios. El mismo Buenaventura duda en llamar intelectuales a estas virtudes^ y responde a la dificultad diciendo que, aunque las virtudes se distinguen en consuetudinarias e intelectuales, no significa que tengan su sede en lugar diverso del alma racional [10], sino que ambas están en la parte racional, unas en cuanto reguladoras de la conducta exterior (consuetudinarias), y las otras en cuanto orientadoras (intelectuales).

Siguiendo a Aristóteles, Buenaventura enumera cinco virtudes intelectuales: el arte o la industria, la ciencia, la prudencia, la sabiduría (en sentido aristotélico) y la inteligencia. La prudencia ocupa el centro referencial y dominante en estas virtudes

En el *Itinerario,* c.3, n.6; en *Reducción de las ciencias a la teología,* n.4, y en *Los siete dones del Espíritu Santo,* col.4, n.10, se dividen las virtudes, siguiendo a Hugo de San Víctor y a San Isidoro, en *monástica*, que representa la innascibilidad del primer Principio; en *doméstica,* que expresa la familiaridad del Hijo, y en *política,* que refleja la libertad del Espíritu Santo. La división del *Hexaemeron,* col.5, n.2-22, sigue fundamentalmente la orientación aristotélica.

[8] *IIISent.* d.23, dub.5.

[9] *Hexaemeron,* col.5, n.2-11.

[10] *III Sent.* d.33, a.2, q.3.

y ella realiza la unión entre el afecto y la acción. Se relaciona con la sabiduría a través de la inteligencia y con el arte mediante la ciencia. En esta conjunción entre el sujeto, el conocimiento y el afecto se consuma la acción moral [11].

c) *Virtudes morales de justicia.* Estas virtudes indican las normas que regulan la relación personal con Dios y con la sociedad. Son el fundamento de lo que se llama ética especial. Se trata de cuatro virtudes interdependientes e íntimamente intervinculantes: el deber de dar culto a Dios, las normas de convivencia, la forma de presidir una comunidad social y la censura en el juzgar. Pero «no se llega a la censura de juzgar sino por la norma de presidir, ni a la norma de presidir sino por la forma de convivir, ni a la forma de convivir sino por el rito de dar culto a Dios» [12].

El culto a Dios consiste en la alabanza y en el sacrificio según los dictámenes de la naturaleza y de la razón. La norma de convivencia de la ley natural se concreta en «no hagas a otro lo que no quieres para ti». La norma del presidir prescribe la relación del soberano con los súbditos y de éstos con aquél. La censura en el juzgar presupone las otras tres virtudes y además el conocimiento de las personas, el de las cosas y el modo cómo se deben juzgar [13].

2. El acto moral

Para que un acto pueda imputarse como acción moral y pueda calificarse de virtuoso o vicioso se requieren condiciones subjetivas, condiciones objetivas y la acción misma o ejecución. Por parte del sujeto humano es necesario que coexistan el entendimiento, la voluntad, la libertad y la intención. El entendimiento práctico, en cuanto dicta lo que se debe hacer; la voluntad, en cuanto sindéresis que inclina hacia el bien; la libertad, como resultado del concurso del entendimiento y de la voluntad; y la intención, en cuanto sigue la dirección que le señalan las facultades anteriores.

Para valorar la bondad o malicia de un acto moral, el primer requisito consiste en detectar la dirección de la intención, pues

[11] *Hexaemeron,* **col.5, n.12-13.**
[12] *Hexaemeron,* **col.5, n.14.**
[13] *Hexaemeron,* **col.5, n.20.**

la subordinación del acto moral a un fin determinado es lo que da la primera cualidad moral. Si la intención se orienta hacia el bien, el acto moral será bueno; por el contrario, si la intención se dirige hacia el mal, el acto moral será malo. Lo que quiere decir que para la valoración del acto moral se exigen además las condiciones objetivas del objeto hacia el que el hombre se encamina. La intención de la acción es sumamente importante, pero también lo es la cualidad del objeto de la intención. Las condiciones que debe reunir un objeto, para que se pueda definir el acto moral, son la bondad o no bondad de tal objeto y que se presente como fin de una opción. Una acción es éticamente buena cuando la intención del sujeto es buena y se orienta hacia un bien verdadero que tenga razón de fin. No basta, pues, una actitud puramente subjetiva para que una acción sea buena.

Además hay que añadir otro elemento: la ejecución del acto, cuando esto es posible, pues a lo imposible nadie está obligado. Pero si se tiene la facultad y la ocasión para realizar la acción, la intención no basta sin el complemento de la ejecución [14].

La intención es muy importante en la acción moral y pide alguna aclaración. La intención es un acto muy personal que exige la presencia de la razón y de la voluntad [15]. Pero el entendimiento posee dos funciones diversas: la especulativa y la práctica. No se trata de dos entendimientos, sino de uno/ solo. Se llama especulativo cuando se orienta hacia una cosa con la intención de conocerla, y se denomina práctico cuando señala la norma que hay que seguir en la ejecución de una acción [16].

La conciencia moral no es otra cosa que un hábito del entendimiento práctico en cuanto dictamina los principios operativos a los que deben ajustarse nuestras acciones, al modo como la ciencia es un hábito del entendimiento especulativo en el orden del conocer [1?]. La conciencia, informada por los principios prácticos del entendimiento y dinamizada por la

[14] *II Sent.* **d.40, a.l, q.3, concl.** [16] *II Sent.* **d.24, p.l, a.2, q.l ad 2.**

[15] *II Sent.* **d.38, a.2, q.2, concl.**

[1] *II Sent.* **d.39, a.l, q.l, concl. Cfr. J. F. QUINN, «St. Bonaventure's fundamental conception of natural law», en .V.** *Bonaventura 1274-1974* **(Grottaferrata 1973), vol. II, pp.309-343.**

fuerza de la voluntad, dictamina la acción que hay que llevar a cabo y cuáles son las acciones que hay que hacer u omitir. La conciencia determina la opción vinculante para el alma racional: el seguir su dictamen si la conciencia es recta, o el de corregirla si su dictamen no es correcto ni recto.

3. Iluminación moral

Dios ha otorgado al hombre doble rectitud: una en relación al juicio recto, es decir, la rectitud de la conciencia; otra en relación a la buena voluntad, es decir, la sindéresis que estimula al bien y nos acusa del mal hecho.

La conciencia juzga el valor moral de un acto, y en cuanto tal pertenece al entendimiento práctico. La conciencia es el hábito de los primeros principios morales, del mismo modo que la ciencia es el hábito de los primeros principios especulativos. Ambos hábitos o facultades son innatos o, al menos, la expresión de una potencia innata dirigida por la iluminación divina: «De algún modo, la conciencia es *innata* por causa de una luz que nos dirige en nuestros juicios; pero, de algún modo,~ es también *adquirida*, por causa del conocimiento adquirido de los términos de estos mismos juicíbs» [18].

Del mismo modo que Dios es la causa del ser, es también la razón del entender y el orden del vivir [19]. Es la luz que hace la verdad de las cosas, la verdad de las palabras y la verdad de las costumbres [20]. Pero en cuanto es el orden del vivir, Dios es la luz iluminante y buena [21]. Lo mismo que en el orden del ser y en el orden del conocer Dios dirige e ilumina al hombre, así en el orden del obrar Dios ilumina el interior del hombre. Buenaventura dice claramente que las virtudes se imprimen en el alma por la luz ejemplar que se transmite a la facultad cognoscitiva, volitiva y operativa [22]. Dios imprime en lo más profundo del espíritu humano las normas de la virtud porque el hombre es *mago Dei* [23]. Dios ha sembrado las semillas de las virtudes en lo más íntimo del alma humana [24].

IK *II Sent.* **d.39, a.l, q.2, concl.**

|1) *De sdentia Cbristi,* **q.4, fund. 24.**

20 *Hexaémeron,* **col.4, n.2.**

21 *Hexaémeron,* **col.5, n.l.**

oo “ *Hexaémeron,* **col.6, n.10;** *De los siete dones del Espíritu Santo,* **col.9, n.5.**

23 *Hexaémeron,* **col.12, n.7.**

24 *II Sent* **d.33, a. un. q.5, concl.; ibid. d.23, a.2, q.5 ad 6.**

Lo mismo que en la teoría del conocimiento la necesidad, la universalidad y la inmutabilidad de las ideas y de los juicios del entendimiento exigían la *iluminación intelectual* del mismo modo hay que decirlo en el campo de las virtudes a través de la *iluminación moral:* «Como desde el momento de la creación del alma la inteligencia tiene una luz que la dirige en el orden del conocimiento, así la potencia afectiva posee una tendencia natural que la dirige en el orden de la voluntad y del deseo» [2S]. Esta luz increada, fuente de las razones eternas y de los valores absolutos, dirige y regula todo el orden creado del ser, del conocer y del hacer.

La *iluminación moral* se debe interpretar del mismo modo que la *iluminación intelectual* de la que se habló anteriormente. No se trata del concurso general de la primera causa sobre las causas segundas, como tampoco se trata de un acto sobrenatural, sino de un concurso especial divino en el entendimiento práctico. Las reglas morales aparecen en nuestra conciencia como reglas necesarias, infalibles y eternas desde el primer instante que el alma las descubre. Con ello no se trata de hacer cómplice a Dios de las acciones malas, pues Dios coopera únicamente en razón del bien que se encuentra en toda acción y en todo ser. El mal se debe únicamente al libre arbitrio del hombre, que libre y voluntariamente se separa del bien [26].

Dios es fuente de todo bien. Es el máximo Bien percibido por la conciencia y la sindéresis. «Digo, pues, que aquella luz eterna es ejemplar de todas las cosas, y que la mente elevada, como la mente de otros nobles y antiguos filósofos, llegó a esto. En aquella luz se ofrecen al alma en primer término los ejemplares de las virtudes. Porque es absurdo, como dice Plotino, que existan en Dios los ejemplares de las demás cosas y no existan los ejemplares de las virtudes» [27]. Con la teoría de la iluminación Buenaventura no se propone devaluar ni rebajar la capacidad natural de la razón, sino vincularla con el Absoluto, en el que encuentra su fundamento radical, y su máxima expresión en el conocer y en el obrar.

[25] *II Sent.* **d.39, a.2, q.l, concl. «Esta luz, o juicio natural, guia el alma en sus juicios tanto del orden del conocimiento cuanto del orden de la acción».** *II Sent.* **d.39, a.l, q.2, concl.**

[26] *II Sent.* **d.37, a.l, q.l ad 5.** [2] *Hexaemeron,* **col.6, n.6.**

4. La libertad

Uno de los aspectos más interesantes para conocer el pensamiento bonaventuriano es la doctrina de la libertad, en donde entran en juego elementos antropológicos, psicológicos y teológicos que tratan de aclarar y profundizar al hombre existencial y concreto en sus decisiones más personales. En el *Comentario* al libro segundo de las *Sentencias* dedica a este tema las distinciones 24, 25 y 26 en donde se analizan la estructura psicológica del hombre; la relación dinámica del hombre con Dios, con los demás y con el mundo; la relación del alma y del cuerpo como copartícipes en el obrar; la relación entre razón, voluntad y sensualidad en la configuración y significación de la libertad del hombre [28].

El hombre puede decirse que es libre cuando tiene el pleno dominio «tanto respecto del objeto cuanto respecto del acto propio» [29]. La libertad actúa como libre cuando tiene la posibilidad de orientarse a todo aquello que se juzga nocivo. Hay, pues, una libertad de opción en cuanto la voluntad está en grado de elegir el bien que juzga como el más conveniente aquí y ahora. Pero esta libertad de opción se fundamenta en la libertad de ejercicio, en la capacidad intrínseca que el hombre tiene de decidir y de elegir. El hombre es libre porque puede elegir un comportamiento en lugar de otro y porque puede también no querer, es decir, elegir el no elegir. El hombre es libre y depende solamente de sí mismo en el querer y en el no querer. Pero Buenaventura está convencido que «a más espíritu más libertad», en línea con el neoplatonismo y en sintonía con el Evangelio.

Para la comprensión de la libertad bonaventuriana es necesario analizar los conceptos de *sindéresis* y del *libre arbitrio.*

[2H] A propósito de la interpretación bonaventuriana de la libertad nos dice O. LOTTIN: «En su *Comentario* a las *Sentencias,* San Buenaventura escribe páginas sobre todo a través de su concepción de la libertad incluida en su concepto de libre arbitrio... Desde el principio se observa la potente personalidad de su autor». *Psicologie et moral* (Louvain 1942), voi. i/l, p.174. Cfr. C. FABRO, «La liberta in

5. Bonaventura», en *S. Bonaventura Maestro di vita francescana e di sapienza cristiana,* voi. II, pp.507-535; V. RISTORI, «La libertà come possesso di sè in Dio», en el mismo volumen, pp.537-548; Fr. CORVINO, «II libero arbitrio come fondamento della dignità dell'uomo e delPunità del sapere en S. Bonaventura», en dicho volumen, pp.549-561; V. Ch. BIGI, *Studi sul pensiero di S. Bonaventura,* pp.251-271.

[29] *II Sent.* d.25, p.l, a. un. q.l.

a) *I_M sindéresis.* La sindéresis es lo que estimula al bien y ahuyenta del mal, y significa la potencia volitiva en cuanto naturalmente es hábil para el bien y tiende a él. La sindéresis realiza en la facultad de la voluntad lo que la luz del entendimiento en la facultad del conocer. «Ella reside en nuestra facultad afectiva y es como un *peso,* una atracción natural que orienta nuestra voluntad hacia el bien y nos inclina hacia ello» [30].

Buenaventura define la sindéresis como la «centella de la conciencia» *(scintilla conscientiaé)* [31], es decir, el ápice, la parte más alta y más cualificada de la conciencia. Lo mismo que el hombre, desde su nacimiento, tiene una luz natural por la que reconstruye el sistema de la racionalidad, asimismo posee la sindéresis que se configura como una especie de *peso,* como una inclinación natural para hacer el bien y actuar de un modo virtuoso.

La voluntad del hombre es la facultad de actuar libremente frente al bien y frente al mal. La conciencia es la capacidad habitual del hombre para valorar las acciones desde el punto de vista moral. A esta capacidad humana se añade algo más: la sindéresis, a través de la cual el hombre se inclina naturalmente a practicar la virtud.

b) *El libre albedrío.* La voluntad es esencialmente un deseo, un apetito. Pero para que este deseo sea libre, es decir, tenga dominio de sí mismo, se exige la presencia actuante de la razón. La colaboración de la razón es requerida por el albedrío o arbitraje, puesto que éste consiste en un juicio del entendimiento sobre lo que es bueno o malo, justo o injusto. La libertad de libre albedrío exige el concurso de las dos facultades más nobles del hombre: la voluntad y el entendimiento. Es libre porque se relaciona con la voluntad, y es albedrío porque está vinculado a la razón.

Pero en el ejercicio de las dos facultades, en el terreno de la libertad, el primado corresponde a la voluntad porque, en el proceso del conocimiento y de la elección de un objeto, el entendimiento prepara el acto y la voluntad lo consuma eligiendo o rechazando el objeto contemplado. El entendimiento incoa la acción, a semejanza del elemento material, pero la

[30] *II Sent.* **d.39, a.2, q.l, f.4.** [31] *II Sent.* **d.39, a.2, q.l.**

voluntad lo consuma, a imitación del elemento formal. De ahí que la voluntad tenga primacía en el ejercicio de la libertad [32].

El libre albedrío es lo más grande que el hombre tiene, y es tan profundamente humano, que ni el mismo Dios puede destruirlo si no es aniquilando la creatura racional. El libre albedrío es lo más característico y más noble del hombre, y por eso necesita de la ayuda divina sin que, por ello, Dios sea cómplice responsable del acto inmoral. Buenaventura tiene un sentido de la libertad profundamente existencial, pues el agente libre es un *homo viator* fuertemente condicionado por su situación psicológica, corpórea y mundana. La libertad, como posibilidad, entra en conflicto con la propia existencialidad, pues la naturaleza del hombre no vive en estado puro, sino en una radical contingencia en el ser, en el conocer y en el obrar.

5. Buenaventura, filósofo del personalismo cristiano

El puesto de Buenaventura en el gremio de los filósofos ha sido, y sigue siendo, muy discutido. Muchos historiadores de la filosofía lo excluyen totalmente del Panteón de los filósofos. Otros lo dejan a la puerta. Pero hay quien lo coloca en el centro, como el P. L. Veuthey, que llega a decir: «juzgamos que la *filosofía cristiana*, como la ha concebido y vivido San Buenaventura, y asimilando la parte de verdad de otras filosofías, es la única capaz, incluso hoy, de darnos la verdadera filosofía *integral* y *existencial* del ser y del hombre como existe de hecho en su naturaleza finita constituida por lo infinito» [33]. El ilustre bonaventuriano se ha dejado llevar por un entusiasmo poco comedido. Otros califican al Doctor Seráfico de simplemente agustiniano, como continuador de la corriente platóni- co-agustiniana. Pero no puede olvidarse cómo se separa de Agustín en no pocas cosas y defiende a Aristóteles.

Frecuentemente opta por vías medias, no como expresión ecléctica, sino como resultado de una actitud filosófica personal que corresponde a la propia cosmovisión. Si queremos clasificar a Buenaventura habrá que decir que es bonaventuriano en su método, en sus presupuestos y en sus conclusiones. Tiene

[32] *II Sent.* **d.25, a. un. q.6, concl.**
L. Veuthey, ***IM*** *filosofía cristiana di Bonaventura,* **p.125.**

su propia metafísica. Pío X calificó a Buenaventura de «alter Scholasticorum princeps cum Aquinate», del que discrepa en no pocas tesis fundamentales.

La filosofía de Buenaventura no entra en el registro de las filosofías suaves, como no pocos piensan. Es un pensar adulto y vigoroso desde una rica experiencia de fe, pero no por ello menos exigente intelectualmente que un pensamiento ateo, agnóstico o indiferente. Acertadamente decía Fichte que según el hombre que tengamos, así será su filosofía.

Según Platón, «el filósofo es aquel que tiene una visión sinóptica de las cosas». Buenaventura, fiel a esta consigna platónica, no se interesó tanto por un análisis de los distintos saberes o disciplinas cuanto por adquirir una visión sinóptica del saber y de las cosas junto con una experiencia sapiencial de Dios, del mundo y de la vida. Buenaventura, en todo momento, se propuso una sabia y equilibrada armonía entre fe y razón, entre naturaleza y gracia, entre Dios, el mundo y el hombre. Es el filósofo-teólogo de las medidas y proporciones entre el creador y las creaturas.

En el pensamiento bonaventuriano, el ser humano es un *homo viator*; un peregrino del Infinito que en actitud abrahámica se encamina hacia la tierra prometida. Por eso la respuesta última de esta filosofía al problema del *unicum necessarium* y al sentido de la vida, no puede ser más que ésta: Señor, vengo de ti, y es por ti que vuelvo a ti[34]. El hombre bonaventuriano sale de Dios y vuelve a Dios, no con el gesto absurdo de un Sísifo, sino con la confianza del Caballero de la Fe, que diría Kierke-

E1 *Itinerario* es el discurso no del método racional, sino de la gaard del espíritu hacia la plenitud del ser. Y en esa meta calla la palabra para dar espacio a las voces del silencio y a la oscuridad luminosa y transfigurante. Aquí cesa la luz de la razón y del entendimiento porque entra en acción el *apex affectus* [35], que es el campo de la experiencia mística, en el que sólo entran los espíritus profundos y transfigurados.

[34] *Hexaemeron,* **col.1, n.17.**

[33] **El** *apex affectus* **(el punto culminante, la cima del sentimiento) señala la potencia más elevada del alma y la más unitiva, que no tiene nada que ver con la afectividad sensual o sentimental. Cuando las representaciones sensibles e intelectuales cesan, la mística habla espontáneamente el lenguaje del amor, es decir, la sabiduría poseída y saboreada. Cfr.** *Itinerario,* **c.7, n.4.**

Capítulo III

ROGELIO BACON

I. PRESUPUESTOS EXISTENCIALES Y DOCTRINALES DE ROGELIO BACON

El paradigma de cultura de R. Bacon es muy diverso del de Buenaventura. Pero no por ello menos franciscano, pues ambos pensadores forjan su sistema intelectual a partir de una experiencia y visión común del franciscanismo. En ambos doctores franciscanos hay un mismo propósito de síntesis y de convergencia de los distintos saberes, aunque no coinciden ni en las conclusiones metafísicas ni en los métodos empleados. Ambos son profundamente vitales, miran con ojos optimistas la naturaleza y la vida y se sirven de la *verdad religiosa* para iluminar las demás *verdades culturales,* pero cada cual lo ve, lo analiza y lo interpreta desde su propio temperamento y paisaje mental y afectivo.

Las ideas de Bacon son simples, interdependientes, radicales y operativas. Su pensamiento especulativo se conecta con la experimentación y desemboca necesariamente en la acción.

Hombre singular, polémico y amante de la paradoja, pero sin animosidad ni malicia. Pensador crítico, que se adhiere a la filosofía de Aristóteles, cuando éste casi no había entrado en las escuelas, y levanta su voz de un modo implacable contra las autoridades incompetentes y contra el Anticristo encarnado en la ignorancia y en el saber distorsionado. Cree apasionadamente en la sabiduría y espera que a través de una cultura regenerada se pueda llegar a la gran *renovatio* de la Iglesia, de la sociedad y del saber.

1. Datos biográficos y obras

Tanto la fecha como el lugar de nacimiento de Bacon no se conocen con exactitud. Parece ser que el lugar de origen está

entre las cercanías de Ilchester o las de Gloucester; y su nacimiento sería entre 1210-1214, según Little, o en 1220, según Crowley [1]. Perteneció a una familia noble y rica, amiga y defensora del rey Enrique III. Se formó en Oxford, dedicándose especialmente a Cicerón y a Séneca, que dejaron gran huella en su espíritu, como se observa en su filosofía moral.

Hacia 1240 obtiene el título de *Magister artium*, pero no se sabe bien si lo consiguió en Oxford o en París. Se sabe, sin embargo, que estuvo en París entre 1241 y 1246, al menos, en donde leyó y comentó diversas obras de Aristóteles. Por estas fechas enseñaban también en París Alberto Magno y Alejandro de Hales, a los que critica sin contemplaciones. Por entonces escribió sobre cuestiones de física, de metafísica, de lógica y de gramática.

Entre los años 1247-1250 vuelve a Oxford y entra en contacto con Roberto Grosseteste y Adán de Marsh. No es clara aún la relación personal entre Bacon y Grosseteste; pero sí es cierto el impacto que causó en Bacon el encuentro con el grupo de Grosseteste y de sus escritos y cómo condicionó su nuevo programa cultural. Este cambio mental se recoge en su *Opus Tertium:* «Durante veinte años, en los que me he aplicado especialmente al estudio de la sabiduría, he despreciado el modo común de pensar y he gastado más de 2.000 libras en adquirir obras secretas para hacer experiencia directa de las cosas más diversas, para aprender las lenguas, para procurarme instrumentos científicos, tablas astronómicas y otras cosas, como asimismo para lograr la amistad de los sabios, para instruir a los colaboradores en el conocimiento de las lenguas, en las figuras geométricas, en los cálculos aritméticos, en el uso de las tablas, de los instrumentos y de muchas cosas más».

[1] **Cfr. Til. Crowley,** *Roger Bacon, the problem of the soul in his philosophical Commentaries* **(Louvain 1950). Es una buena introducción crítica de los principales avatares de Bacon. Tal vez la mejor biografía, junto con los datos que ofrece de los escritos de Bacon y de los testimonios de sus compañeros, sea la obra de S. C. Easton,** *Roger Bacon and his search for a universal Science* **(Oxford 1952), ver especialmente pp. 121-122; H. Bauer,** *Der wunderbare Monch: Leben und Kampf Roger Bacons* **(Leipzig 1963); F. Uhl,** *Studien %ur Wissenschaftslehre Roger Bacon (1210/20- 1292) im Kontext seines Ij;bens und seiner Zeit* **(trabajo de habilitación para la Facultad de Teología de la Universidad de Innsbruk 1989, promanuscrito); A. Boadas i Llavat,** *Subjectivitat i filosofía moral en Roger Bacon* **(tesis doctoral en la Universidad de Barcelona 1991, promanuscrito), pp.2-13: breve historia de la crítica, pp.493- 552, en donde se ofrece la más completa bibliografía existente sobre Bacon.**

Entre los años 1250 y 1257 parece ser que residió en Oxford, aunque hay datos que parecen confirmar que Bacon estuvo en París en 1251. Todo esto demuestra que el pensador inglés conocía muy bien tanto la escuela de Oxford como la escuela de París.

Se suele poner la fecha de 1257 como la data del ingreso de Bacon en la orden franciscana, pero sin saber tampoco el lugar ni los motivos. Algunos investigadores sostienen que entró en el convento franciscano de Oxford con la intención y el deseo de realizar así su proyecto de reforma de los estudios. Según estos mismos investigadores de datos y de intenciones, la orden franciscana le debió parecer como la más adecuada y disponible para acoger sus estudios de óptica y de ciencia experimental e incluso el mejor modo de extenderlos por toda Europa.

Durante los años 1263-1264 conoció a Raimundo de Laon, un clérigo que estaba al servicio del cardenal Guido Fulcodi, que después, en 1266, fue elegido Papa con el nombre de Clemente IV. Raimundo conocía el proyecto de Bacon de elaborar una *Summa scientiarum,* una grandiosa enciclopedia que abarcara todo el arco del saber desde la gramática hasta la moral. Informado el Papa de este proyecto pide a Bacon que le mande el *Scriptum principale* o proyecto enciclopédico. Pero tal proyecto no existía. Entonces, entre 1266 y 1268, escribió el *Opus Maius,* el *Opus Minus* y el *Opus Tertium*, que mandó al Papa con una *Carta* en la que sintetiza todo su proyecto. Pero el Papa murió el 29 de noviembre de 1268 y todo el proyecto quedó sin ponerse en práctica.

Después de 1268 viene nuevamente el silencio. Por entonces escribió en Oxford *Communia Mathematica* y *Communia naturalium.* En 1272 escribió *Compendium studiiphilosophiae,* obra polémica y agresiva, al mismo tiempo que está impregnada de incsianismo joaquinita. A partir de esta fecha Bacon entró en un período difícil. La *Crónica de los XXIV generales,* escrita en 1370, dice que Bacon fue encarcelado en 1278 por haber sostenido *algunas novedades sospechosas,* aunque es muy discutible lo que dice dicha *Crónica.* Los estudios más recientes concuerdan en sostener que si Bacon no fue encarcelado, al menos sufrió particulares restricciones que le impidieron seguir escribiendo. En 1292 compuso su última obra: *Compendium studii*

theologiae, que es un trabajo muy interesante porque en él vincula sus primeras investigaciones sobre lógica y teoría de los signos con su idea unitaria del saber filosófico y teológico [2].

2. Crisis y reforma del saber

Bacon, el Doctor Admirable, vivió como pocos las angustias y las esperanzas de su tiempo. Fue un intelectual apasionado y comprometido con su época. Vio, oyó, observó, comparó y criticó la sociedad, la Iglesia y la universidad y propuso, como respuesta responsable, una alternativa cultural articulada y fundamentada en una teoría sinóptica de los diversos saberes.

El *Opus Maius,* el *Opus Minus* y el *Opus Tertium,* que envió al papa Clemente IV, son variaciones de un mismo tema: análisis de los males de la cristiandad, de la Iglesia y de la cultura y los remedios urgentes para llegar a una *aetas nova.* El problema se presentaba tan grave que sólo el Papa podría llevar a cabo una reforma universal. Era necesario un esfuerzo supremo y desde una personalidad competente sapiencial y autoritariamente para superar los males de la *aetas decrepita* [3].

Bacon ofrece una descripción apocalíptica de su tiempo. Según él, la maldad aparece como la señora de entonces: «Hay más pecados ahora que en tiempos anteriores», y «la corrupción es infinita por doquier» [4]. Desde las más altas cumbres de la Iglesia hasta las partes más humildes de la sociedad, pasando

[2] **Ediciones de las obras de R. Bacon: 1.** *The «Opus Maius» of Roger Bacon,* **ed. de J. H. Bridges, 3 vols. (Oxford 1897-1900. Reimpresa en Frankfurt a. M. 1964);**
2. *Fratris Rogeri Bacon Opera quaedam hactenus inedita,* **ed. de J. S. Brewer (London 1859. Reimpresa en Kraus Repint 1965). Contiene** *Opus tertium, Opus Minus, Compendium studii philosophiae* **y** *Epistola de secretis operibus artis et naturae et nullitatae magiae;* **3.** *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi,* **ed. de R. Steele (Oxford 1905-1940), 16 vols. Contiene temas de metafísica aristotélica, de ciencias naturales, de lógica y de matemáticas; 4.** *Rogeri Baconis Moralisphilosophia,* **ed. de F. Delorme-E. Massa (Zurich 1953); 5.** *Lettera a Clemente IV,* **texto latino y traducción italiana de E. Bottoni (Milano 1964); 6.** *Compendium studii theologiae,* **ed. de H. Rashdall (Aberdeen 1911). Sobre el orden, conexión e interdependencia del** *Opus Maius,* **del** *Opus Minus* **y del** *Opus Tertium* **véase E. Massa,** *Ruggero Bacone. Etica e poetica nella storia deW«Opus Maius»* **(Roma 1955), pp.7-23.**

[3] **Sobre el paso de una edad negativa a otra positiva, cfr.** *L'attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del medievo* **(III Convegno. Centro stud. spirit. medievale. Todi 1962); F. Bigalli,** *I Tartari e 1'Apocalisse: ricerche suWescatologia in Adamo Marsh e Ruggero Bacone* **(Firenze 1971).**

[4] *Compendium studii philosophiae,* **p.398s.**

por las universidades y las órdenes religiosas, todo se presenta en un estado de decadencia y de degradación. Hasta tal punto que parece que está viviendo bajo la sombra del Anticristo. El mal, como la peste, lo ha invadido todo. Por eso ya no hay sabiduría, porque «el pecado es, por su propia esencia, contrario a la sabiduría» [5].

Uno de los grandes males es el afán de novedad que invierte la jerarquía de los valores. Incluso el mismo Derecho civil se ha impuesto sobre el Derecho eclesiástico, es decir, el Derecho *laico* ha imperado sobre el Derecho *sacro*, como sucede en el *Estudio* de Bolonia. Lo mismo acontece en París en relación a la filosofía y a la teología. Con la grave consecuencia para la cultura de que hay filósofos sin teología y teólogos sin filosofía. Ambos males brotan de una misma raíz [6].

Con relación a la teología señala una serie de pecados capitales que se suceden progresivamente: el primer pecado consiste en la prevalencia de la filosofía en la enseñanza de la teología. De ese modo la teología se convierte en cuestiones en lugar de seguir el texto de la Escritura. Se ha suplantado la Palabra de Dios por las *Sentencias* de Pedro Lombardo. El segundo pecado es que los teólogos no se sirven de las ciencias que mejor podrían ayudar a la teología, como las lenguas extranjeras, la matemática, la perspectiva y la ciencia moral. El tercer pecado consiste en que los teólogos no conocen convenientemente las ciencias auxiliares. El cuarto pecado está en sustituir la Biblia por las *Summae,* tan pesadas e insoportables. El quinto pecado consiste en la corrupción del texto de la Biblia que se usa en París. El sexto pecado está en que se desconocen las lenguas en las que ha sido redactada la Biblia, cayendo en inexactitudes tanto en el sentido literal como en el espiritual. El séptimo pecado consiste en la ignorancia del sentido literal y del sentido espiritual debido a que se desconocen las propiedades de las cosas que se narran en la Escritura. El secreto de las cosas no se conoce si no se posee el código que las descifre [7].

Su larga experiencia de *magister* en París le había enseñado que aquella *Escuela* parisina, que se consideraba como fuente

[1] *Compendium studii philosophiae,* **p.398 y 405. Sobre el análisis negativo de la sociedad cfr. pp.398-430.**

[6] *Compendium studii philosophiae,*

primera y universal del saber, contenia en sí tantos males que era necesaria e inderogable la reforma de los estudios. Pero a su vez los males de la *Escuela* descubrían aquellos otros males que sufrían la Iglesia y la sociedad. De ahí la reforma global y simultánea de la cultura, de la Iglesia y de la sociedad. Para el Doctor Admirable, el verdadero saber está en profunda crisis y apela a aquella sabiduría «que ilumina la Iglesia, guía la sociedad, convierte los infieles y reprime a los reprobos» [8].

Los juicios severos y cáusticos que Bacon hace de casi toda la cultura de su tiempo no deben llevar a pensar que su protagonista esté dominado por un orgullo incontenido o que sean expresión de una personalidad exaltada e incontrolada. Su crítica está motivada por el amor a la Iglesia y a la sociedad. Su crítica va principalmente contra el modelo o paradigma de la cultura de su tiempo, que es incapaz de resolver los verdaderos problemas y de detectar las auténticas causas de la crisis. Los juicios sobre las personas están motivados desde esa preocupación cultural y de reforma de las mentes para rejuvenecer las buenas costumbres. Del rechazo del modelo cultural de su época nace la teorización de las causas del error en la ciencia y la propuesta de una nueva enciclopedia del saber.

Los errores culturales en los que han caído sus contemporáneos se deben a tres causas generales: *a)* la aceptación de autoridades frágiles e indignas, *b)* el peso de la rutina, *c)* el orgullo ignorante cubierto de un saber solo aparente [9]. Con esto no pretende Bacon poner en duda las doctrinas auténticamente válidas y autorizadas, sino aquellas opiniones frágiles e inciertas que provienen de un saber no garantizado ni probado.

3. Fundamentos para una Enciclopedia

Según el doctor franciscano, todo el saber tiene la misma raíz y el mismo origen, ya que ha sido revelado por el mismo Dios a los profetas, a los santos y a los filósofos. De ahí que los conocimientos científicos no son patrimonio de un grupo^ de una región o de una religión, pues se encuentran en los libros más raros y en las personas más lejanas. En este campo, los latinos se encuentran a la zaga de los conocimientos que

[8] *Opus Maius* /, p.l. " *Opus Maius I,* pp.2-3.

originariamente fueron revelados a los pueblos de Oriente y sobre todo a los hebreos. Ello exige el adquirir sus libros y el aprender sus lenguas/El auténtico saber sólo se logrará a través de la colaboración de los verdaderos sabios de todo el mundo, ya que cada uno es depositario de una región del saber que adquiere valor y sentido en el entero universo del saber. Todas las más diversas disciplinas deben converger en una misma finalidad: difusión, comunicabilidad y reciproco intercambio.

El saber se enriquece y consigue su verdadera magnitud y fuerza gracias a la intercomunicación entre todos, sin intereses ni manipulaciones. Aquí reside la auténtica naturaleza del saber, pues «todas las disciplinas están estrechamente conexas y se intercambian mutuamente ayuda, como las partes de un todo. Cada una de ellas desarrolla su propia actividad, no sólo en beneficio propio, sino en beneficio de todas, del mismo modo que el ojo dirige todo el cuerpo o el pie lo sostiene o lo mueve de un lugar a otro. Análogamente, una disciplina separada del todo es como un ojo extirpado de la cabeza o un pie amputado de la pierna. Lo mismo sucede con las diversas partes del saber: ninguna realiza su propio cometido sin la otra, ya que son partes de un único saber unitario» [10]. Se trata no tanto de un saber acumulativo cuanto de un saber integrativo y sapiencial, de una visión sinóptica de las diversas disciplinas, ya que su raíz es común y su finalidad convergente.

No sólo es necesario conocer la existencia de las más variadas disciplinas, sino que hay que llegar a una comunicación, a una interrelación y a un diálogo interdisciplinar. El hombre moderno no debe ser arrogante ante los *viejos* tiempos, sino abierto y en actitud de superar y de corregir sus defectos y limitaciones. El Doctor Admirable, en tono enfático, dice: «*Nos modemi* estimamos a los que nos han precedido... pero somos conscientes que toda suma y crecimiento del saber merece la más grande atención» [n].

La enciclopedia baconiana del saber nunca llegó a su total realización, pero el *Opus Maius*, cuyo esquema se repite en otras obras, nos ofrece una visión aproximada, pues no se trata de una conclusión cuanto de indicar el camino hacia la gran unidad. Esta obra se estructura en siete partes fundamentales.

[10] *Opus I'ertium,* **p. 18**

[11] *Opus Maius II,* **p.20**

La primera es la *pars destruens* ya que se propone individuar y detectar las *causas del error* del saber comúnmente aceptado. La segunda indica la finalidad de todo el saber, subrayando el origen del verdadero conocimiento, que es Dios, y hacia El debe tender. La tercera está dedicada al conocimiento de las lenguas, en especial del hebreo, del griego y del árabe, que son un medio indispensable para conocer tantos secretos científicos que se contienen en sus libros. La cuarta resalta la importancia de la matemática, de la física, de la astrología, de la geografía y de la medicina. La quinta está reservada a la nueva disciplina: la óptica o *perspectiva.* La sexta se consagra a la ciencia experimental, que se presenta no tanto como una disciplina autónoma cuanto como una metodología que hay que utilizar en las demás disciplinas. La séptima, y última, se dedica a subrayar la prioridad de la moral que constituye la meta del saber científico, pues señala al hombre el fin de la vida y de sus investigaciones filosóficas y científicas.

El *Opus Mai us,* el *Opus Minus* y el *Opus Tertium* —estos dos últimos son sustancialmente reproducciones del primero— constituyen el *Tractatus praeambulus* de la gran enciclopedia que Bacon llamaba *Scriptum principale*, y que nunca se llevó a término. Ese *discurso preliminar* tenía como propósito la reforma de la Iglesia, de la cristiandad y de la universidad, que debiera realizar el Pastor Angélico (Clemente IV), preanunciado por Joaquín de Fiori.

Este *discurso preliminar*; según F. Alessio, «queda como uno de los más altos y abiertos manifiestos medievales de la *Reformatio* de la Iglesia y del mundo. En todo el Medievo, tan rico en enciclopedias, es quizá el único *discurso preliminar* a una enciclopedia: tal vez la única que, proyectada, no haya sido jamás escrita. En todo el Medievo, tan exuberante en sueños de *reformations*, permanece el diseño más radical que el franciscanismo inglés haya delineado, con el esfuerzo de unir en una única *Reformatio* la reedificación de la cultura y la reedificación de la sociedad sagrada y civil» [12].

La enciclopedia proyectada no era únicamente un empeño teórico muy complejo, sino que debía tener gran incidencia

[12] **F. Alessio,** *Introdu^ione a Ruggero Bacone* **(Bari 1985), pp.9-10; C. Vasoli, «II programma riformatore di Ruggero Bacone», en** *Rivista di Filosofía* **47 (1956), pp.171-194.**

t

existential, capaz de orientar al mundo hacia la nueva edad. La renovación de los estudios sería el revulsivo de la reforma de la Iglesia y de la sociedad.

En la *Carta* a Clemente IV, el franciscano subraya el enorme valor del estudio no sólo para alcanzar ideas claras y lograr un espíritu sereno, sino también para incidir en la vida social y moral de los demás. Dedicarse al estudio es altamente meritorio para sí y para los demás. «Cuando se abandona el estudio de la sabiduría se abandonan también los actos virtuosos». «Mientras dura la ignorancia no se puede descubrir ningún remedio contra el mal, puesto que quien está envuelto en las tinieblas de la ignorancia se precipita en la culpa como el ciego en la fosa. Por tal motivo es claro que ningún peligro es comparable al de la ignorancia». «En conclusión, el bien de toda la humanidad depende del culto de la sabiduría, mientras la aversión hacia el saber acarrea daños a todos» [13].

Bacon no defiende la ciencia por la ciencia, sino como medio privilegiado para la existencia auténtica y verdadera. La verdad científica es verdad *pura*. Aquí emerge claramente el *pathos* franciscano del Doctor Admirable, al acentuar el primado de la acción sobre la contemplación. El saber es un gran don, una fuerza, un instrumento extraordinario para superar lo negativo de la existencia y poder vivir y ayudar a los demás en la verdad y en la renovación permanente.

II. Ontologìa de la cultura

Para el doctor franciscano toda la historia de la cultura es la gran universidad del saber que, superando prejuicios de lenguas, de razas y de religión, conduce al hombre sano a la comprensión de la verdad y de la sabiduría divina. La visión baconiana del pasado se apoya en dos convicciones fundamentales: el origen divino de la ciencia y la unidad del saber. En este sentido Bacon sigue la trayectoria agustiniana. La auténtica ciencia, como todo conocimiento absolutamente cierto, es una participación de la ciencia de Dios a través de una iluminación natural o sobrenatural, común o especial.

[13] *Lettera a Clemente IV,* **pp.64-72.**

1. Optimismo cultural

Según Bacon, la ciencia es demasiado grande y noble para no haber sido revelada por el mismo Dios, desde el origen del mundo, a los patriarcas y a los profetas, y para ser encontrada por el hombre solo. Dios ha revelado los secretos de la sabiduría porque El es el fundamento de toda comprensión humana. El ha revelado a los hombres la Escritura y la filosofía como sabiduría divina y humana necesaria para todos. Dios se reveló no sólo a los patriarcas y a los profetas del Antiguo Testamento, sino también a los filósofos paganos \

Para demostrar el origen divino de la ciencia humana, el doctor franciscano hace un recorrido por los filósofos, sabios y científicos paganos, como, por ejemplo: Zoroastro para la magia; lo, Isis y Minerva para las letras; Prometeo para la sabiduría; Foroneo para la filosofía moral; Atlas para la astronomía; Cadmus, Homero y Hesíodo para la literatura y poesía; Sócrates, el gran moralista; Platón, el preferido de los Padres de la Iglesia; Aristóteles, que trató de restaurar la filosofía en sintonía con el esplendor que hay en los patriarcas y profetas. Aristóteles es para la filosofía lo que San Pablo es para la sabiduría cristiana. Los principales herederos y continuadores de Aristóteles fueron Averroes y sobre todo Avicena [2].

Para probar que los cristianos deben utilizar esa filosofía en el estudio teológico, el doctor inglés argumenta diciendo que esos filósofos han tomado parte de su ciencia en los libros santos y en los libros de los profetas. Por otra parte, esos filósofos nos han dejado un alto ejemplo de vida ética, ya que se consagraron a la búsqueda de la verdad y del bien, renunciando a las riquezas, a los placeres y a los honores. No sorprenda, pues, que Dios, que se sirve de todos los medios, haya dado inteligencia e iluminación de las grandes verdades para disponer a los hombres a la fe cristiana [3].

La tesis baconiana de que la filosofía y las ciencias han sido reveladas a los patriarcas y á los profetas, y que han sido

[1] *Opus Maius 1]* pp.53-54.

[2] *Opus Maius I,* pp.54-66. Sobre la presencia de Aristóteles en Bacon cfr. E. Bettoni, «L'aristotelismo di Ruggero Bacone», en *Rivista di Filosofía* 58 (1966), pp.541-563; del mismo autor, «La dottrina della conoscenza di Ruggero Bacone: un típico saggio di aristotelismo neoplatonizzante», en *Rivista di Filosofía Neo-seo- lastica* 59 (1967), pp.323-342.

■' *Opus Maius I,* p.73.

descubiertas también por los filósofos, se debe a una concepción teológica de la historia y a una interpretación unitaria de la sabiduría. Para Bacon, las ciencias humanas y la Escritura son objeto y resultado de una revelación divina, y simplemente difieren por el grado de perfección.

La unidad y convergenciá^de las ciencias humanas y de la ciencia divina se debe a que tienen al mismo autor, Dios, el mismo sujeto, el hombre, y la misma finalidad, la salvación [4]. La teología no puede estar en oposición a las ciencias humanas, sino que ha de ser su complemento.

La Escritura debe ser la llave interpretativa de todas las ciencias humanas, de la filosofía, de la teología y del derecho, y en ella han de converger como en su auténtico centro referencial y explicativo. El mismo Derecho canónico no es otra cosa que una selección de leyes prácticas sacadas de la Escritura; incluso el mismo derecho natural está contenido en la Escritura [5].

Para el Doctor Admirable, el campo del saber es un don divino regalado a los hombres, que les ayudará a ser mejores, a alcanzar la sabiduría y a ser libres, siempre y cuando no se conviertan los medios en fines.

2. Crítica a sus contemporáneos

Las repetidas y largas estancias de Bacon en Oxford y en París, las dos sedes culturales más prestigiosas de entonces, le permitieron conocer a fondo las líneas dominantes del pensamiento y a los *magistri* más destacados. El Doctor Admirable no fue un estudiante ni un profesor pasivo y neutral allí donde estudió y enseñó. Fue un perspicaz observador y un implacable crítico. Podría definírsele como el secretario y juez de la cultura de su tiempo. Participó de lleno en las vicisitudes inquietantes de la vida universitaria oxoniense y parisina, se documentó objetivamente y reaccionó desde su personalísima visión del saber.

[4] *Opus Mai us I,* **p.46.**

[3] *Opus Maius I,* **pp.37-39; cfr. C. Berubé,** *De la pbilosophie a la sagesse che% S. Bonaventure et Roger Bacon* **(Roma 1976), pp.56-96.**

Según su opinión, los latinos están muy lejos de conocer y de comprender el saber griego y árabe, porque muchas de sus obras se desconocen y las traducciones que se tienen de otras son muy imperfectas. Además, el modo de enseñar es autoritario y dogmático y sin el necesario juicio crítico de lo que se enseña. De ahí que llame a muchos de los maestros *autoritarios, incompetentes* y *estúpidos.*

En la crítica que hace de los escolásticos de entonces se corrobora su amplia libertad en el pensar y en el decir, pues los llama «cabezas del vulgo» de la época, «de este tiempo» [6], «doctores modernos de ignorancia supina» [7], «que dominan ahora el estudio del tiempo y de la vida» [8], «autores sofisticados de la multitud insensata» [9], sofisticados efectivamente porque han usurpado en nuestra época la autoridad magisterial sin ser cualificados ni haberla recibido de Dios, sino colocados allí por ambición y orgullo [10].

Sorprende que los autores de las grandes *Sumas* de entonces, como las de Alberto Magno, Alejandro de Hales, Santo Tomás, etc., sean triturados sin paliativos. La cultura dominante de ese tiempo viene juzgada como desarticulada, insegura e inadecuada. Profesores incompetentes se han declarado *autores* y el *vulgus studentium* domina la universidad [11].

En una página densa de fuertes críticas contra Alberto Magno, Bacon sintetiza sus motivos de oposición a la doctrina del dominico considerada como la más típica expresión de toda una cultura. «Sus obras están caracterizadas por cuatro defectos fundamentales. En primer lugar, se trata de un saber vacío e infantil. En segundo lugar, es un saber basado en mentiras increíbles. En tercer lugar, es un saber desparramado en un número enorme de volúmenes, siendo así que la parte verdaderamente útil de aquellas disciplinas podría haberse resumido en un solo tratado útil, verdadero y simple, no más de una veintésima parte de todos esos volúmenes. En cuarto lugar, el autor de estas obras ha saltado precisamente aquellas partes del saber científico de las que yo me estoy ocupando y que resultan ser de una extraordinaria utilidad, de inmensa belleza y tan indispensa-

6 *Opus Maius III,* p.18.
7 *Opus Maius III,* pp.33-34.
8 *Opus Tertium,* p.73.
9 *Opus Maius III,* p.4.
10 *Opus Maius III,* p.3-4.
11 *Opus Tertium,* p.30s.

bles que, sin ellas, no encuentran justificación ni siquiera los conocimientos más comunes. Por tanto, en esas obras no hay nada útil y se perpetra la más grave traición del saber científico... El ha causado un grave daño no sólo a la filosofía, sino también a la teología... Pero, la verdad sea dicha, son dos los responsables de esta situación, pero él es de hecho el principal culpable; el otro gran personaje ya ha muerto» [12].

Este segundo personaje es Alejandro de Hales, al que le elogia por haber entrado en la orden franciscana en edad adulta y cuando ya era célebre. Pero se le acusa ásperamente por haber introducido en el estudio universitario de la teología las *Sentencias* de Pedro Lombardo, desplazando así la lectura directa de los textos sagrados. Con las *Sentencias* se han creado las *Sumas,* «gloria de los teólogos», pero tan pesadas que sólo las puede soportar un caballo [13].

Si Bacon ataca a Alberto Magno y a Alejandro de Hales por sus débiles teologías, los acusa sobre todo por la falta de fundamentos en el saber científico. Y esta crítica alcanza también a Tomás de Aquino, que usaba ampliamente el saber de su maestro Alberto. Para el pensador franciscano es imposible dedicarse a los serios y profundos problemas de la teología sin haber pasado antes por las disciplinas humanas. Sin embargo, se observan por doquier «muchachos inexpertos de sí mismos y de las cosas del mundo... y pretenden afrontar cuestiones teológicas, cuya solución presupone el conocimiento de todo el saber humano» [14]. Y concluye diciendo: «Así son estos muchachos de las dos órdenes mendicantes, como Alberto Magno, Tomás de Aquino y otros muchos que entran en los conventos a los veinte años e incluso menos... De hecho, entran a miles cuando aún no saben leer los salmos o la gramática; pero apenas han hecho la profesión religiosa, inmediatamente se ponen a estudiar teología... A decir la verdad, se han convertido en maestros de filosofía y de teología antes de haber sido discípulos» [15].

[12] *Opus Tertium,* **pp.30-31.**

[13] *Opus Minus,* **pp.325-326.**

[14] *Compendium studii philosophiae*, **p.425.**

[15] *Compendium studii philosophiae,* **p.426. Al final de su vida, hablando del escolástico Ricardo de Cornovaglia, le llama autor** *estupidísimo* **porque sigue enseñando los errores más estúpidos de la lógica.** *Compendium studii theologiae,* **p.86.**

De ahí la obligación de los verdaderos filósofos: exigir la claridad y la unidad de la sabiduría extraviada, elaborar una cultura interdisciplinar que acoja los diveros saberes, respetar las direcciones pluralísticas de las diversas disciplinas, pero sabiendo articularlas en un horizonte cultural pluralista e inter- dependiente. Así, el *verdadero filósofo* se convierte en un profeta que denuncia los males, pero sabe anunciar las auténticas soluciones en sintonía con la única Verdad.

3. Causas del error

El *Opus Maius* se abre con la exposición de dos características interdependientes del saber: en qué consiste propiamente el saber y cuál es su funcionalidad finalística. Es decir, el saber tiene una relación interna en sus notas constitutivas y una relación externa que se refiere a los fines, que aunque son distintas no se pueden separar. En la primera parte de dicha obra se da gran espacio a la *filosofía negativa,* en cuanto se analizan aquellos elementos que impiden que la ciencia, en su propia dimensión o en sus finalidades, sea lo que debe ser. Es necesario detectar y descubrir no sólo los errores y los males de la cultura, sino principalmente sus *causas* y sus raíces, los *offendicula sapientiae* [16]. En el fondo se trata de una radical conversión del ser, no sólo del pensar, del conocer y del hacer.

Las causas de los errores hay que buscarlas en la profundidad de donde brotan. Para ello no basta una solución intelec- tualística. Es cierto que la causa de los errores puede ser intelectual, pero su raíz común generalmente es extrateórica, es cuestión de práctica y de moral. La raíz profunda de los males culturales y sociales no está tanto en la cabeza cuanto en el corazón del hombre. Este planteamiento y solución por vía cordial demuestra la fibra franciscana del pensamiento baconia- no. Las principales *causae erroris* son muestra de una caída profunda y de la ruptura de un orden; es el orgullo que brota y actualiza aquella eterna tentación: «eritis sicut Dei» [17].

Si la estructura ternaria del saber la constituyen la *autoridad,* la *razón* y la *experiencia,* habrá que analizar esos mismos elemen-

[16] *Opus Maius 1,* p.2. [1] *Opus Maius I,* pp. 18-20.

tos para ver si ellos mismos son ya *causae erroris*. Bacon afirma que las tres causas del error están precisamente ahi.

La primera causa de error consiste en tomar por modelo una *autoridad* indigna y frágil [18]. No se trata de rechazar la verdadera y auténtica autoridad [19], que es necesaria e imprescindible no sólo para la vida individual y social, sino también para la teología, la filosofía y ciencia. El mal está en adherirse al primer modelo que se presenta y que no tiene las garantías de autenticidad jurídica, sapiencial y científica. Las falsas autoridades ofrecen sólo pseudovalores y pseudodeberes, pero crean confusión teórica y práctica [2,)].

La segunda causa de error es la rutina —*diuturnitas consuetudinis*— en las normas, en los usos y en las costumbres [21]. Tampoco se trata aquí del rechazo de la *tradición*, que, lo mismo que la autoridad, es una dimensión constitutiva y necesaria para la vida y para la cultura. Una tradición puede ser olvido de los orígenes cuando se convierte en pura costumbre y en rutina. La tradición se deteriora cuando deriva en un tradicionalismo cómodo y se cierra a la categoría del *novum*, que puede ofrecer nuevos valores.

La tercera causa de error consiste en seguir la opinión de la mayoría [22]. No se pretende con ello rechazar las observaciones y las experiencias de la comunidad, pues en el saber la *experiencia,* la observación y la acumulación de datos son muy importantes. El error no está en recurrir a la experiencia, sino a las razones de experiencia que siguen las corrientes de opinión; es decir, cuando la opinión de los más se eleva a criterio científico o ético. Pues en este caso se trata de una experiencia vana y adulterada.

Bacon pone de manifiesto que los errores tienen sus respectivas causas, pero, a su vez, las causas del error ponen de manifiesto una actitud común del hombre: el orgullo. Es el orgullo quien constituye en *autoridad* lo que no es; es el orgullo quien transforma en *razón* lo que es costumbre; es el orgullo quien declara certezas lo que es opinión vulgar. El orgullo

[18] *Opus Maius I,* **p.2.** [19] *Opus Maius I,* **pp.3-4.**

[20] *Opus Maius I,* **p.8. Quizá en toda la literatura religiosa y filosófica medieval no existe una página como ésta tan llena de consideraciones críticas sobre la psicología de masas y sobre el aspecto voluble de las mentes asociadas.**

[21] *Opus Maius I,* **pp.2-3.** [22] *Opus Maius* **/, pp.9-10.**

trastrueca la jerarquía del orden ontológico, axiológico y ético. De este modo resalta que un elemento extrateórico incide poderosamente en la cultura y en la ciencia. El orgullo y la vaciedad degradan el saber, pues pretenden ocultar la ignorancia con un saber fingido y aparente.

El análisis baconiano del error es genético-moralístico; en él aparece la conciencia como una realidad fuertemente mixtificadora y revela el *status ignorantiae* del *homo viator*. Muchos de estos elementos los toma de Séneca, aunque la línea vectorial del desarrollo de la dialéctica es profundamente agustiniana.

En último análisis, la raíz de las causas del error es un acto de la voluntad. En esta misma dirección se moverán después Escoto y Occam al defender la voluntariedad del error, lo mismo que modernamente lo hará Descartes. Escoto y Occam defienden la tesis de que la voluntad puede seguir actos opuestos precisamente porque es libre. El error consistiría en el asentimiento a lo falso. Sin embargo, para Bacon el acto libre no causa inmediatamente el error, pues no es causa, sino *raí^* de la causa.

Para el doctor franciscano, el error y el mal moral es ciertamente personal, pero es también interpersonal, siguiendo una vez más a Séneca. Todo error y todo mal tiene una dimensión social e intersubjetiva, pues es causa y efecto al mismo tiempo en la relación de los unos con los otros. Hay una interdependencia socio-individual, de tal modo que el error y el mal son en el campo del espíritu lo que la peste es en el orden del cuerpo [23]. Todo se contagia para bien o para mal, la gracia y la desgracia, las virtudes y los vicios, pues toda la sociedad constituye el cuerpo viviente de los seres humanos.

4. La ignorancia del maestro y la sabiduría del sencillo

Al análisis de las causas y de las raíces del error sigue una cura terapéutica, y los remedios están en relación directa con los males que se padecen. Se trata, en el fondo, de una reconversión del querer y de una restauración de la buena

[23] *Opus Maius I,* **p.3.**

voluntad para poder superar el orgullo, causa principal de la ignorancia. Los remedios [24] afectan al planteamiento total del saber, en sí mismo considerado y en sus fines.

Bacon acentúa fuertemente la dimensión terminal de la cultura, que debe ser práctica.^La filosofía especulativa no tiene valor en sí si no se ordena a su propio fin. Es el reino de los fines el que valora y juzga la bondad de una disciplina. Bacon trata de reemplazar la tesis de la absoluta autonomía teórica, como la conciben Aristóteles y la escuela dominicana, por la práctico-moral. De ese modo se plantea una *nueva filosofía* orientada a la *praxis* y a la acción. «Los cristianos deben considerar la filosofía como si fuera inventada de nuevo, es decir, hacerla apta para su fin» [25]. Con ello se pretende clarificar la esencia misma de la cultura entendida como misión.

Otro presupuesto fundamental para remediar los *offendicula sapientiae* consiste en asimilar la tesis de la infinita variedad de la verdad: «Son infinitas las verdades e innumerables los grados en cualquier verdad y virtud» [26]. Cuando uno se percata de la infinita infinidad de la verdad, entonces se derrumban los muros que separan entre doctos y no doctos, sabios e ignorantes, pues todos son discípulos de la única Verdad, que se manifiesta en infinidad de formas.

Cuando un *magister* de la Universidad tiene conciencia de su saber, pero no tiene conciencia de su límite, se convierte, en insensato y olvida que, con relación a lo que sabe, quedan infinitas cosas que ignora y, sin comparación, mayores, mejores y más hermosas.

Los *magistri* de la universidad tienen una cierta propensión a colocarse por encima de los demás porque se creen frecuentemente los depositarios del saber, creando en ellos una actitud de distancia y desprecio o menosprecio de la gente sencilla e inculta. El intelectual universitario, si no tiene clara conciencia de la infinitud de la verdad, se convierte en una figura aristocrática de la inteligencia y con las desproporcionadas pretensiones de hacer coincidir su doctrina con la verdad, como si fuera de su sistema y de su campo no hubiera más posibilidades eficaces del saber.

[24] *Opus Maius I,* **p.14.**
[25] *Opus Maius I,* **p.62.**
[26] *Opus Maius I,* **p.17.**

El saber, como reducto universitario, es un aspecto muy importante en la historia del pensamiento medieval. Es necesario subrayar la conciencia que de si y de la propia corporación tenía el *maestro* universitario parisino en el siglo xni [11].

Los maestros del *Studium* son los verdaderos y únicos sabios. Los *otros* no tienen nada que decir ni ofrecer en el orden del conocimiento de la verdad. Sólo el maestro puede y debe hablar *de* y *sobre* la verdad. Los maestros, colocados en la cima del saber, se separan de las profesiones comunes de la sociedad; mantienen su propio *status,* que les libera de los empeños —de profesión o de trabajo— comunes de la sociedad, como asimismo del modo de pensar de los demás mortales.

La actitud corriente de los maestros parisienses, como lo demuestra claramente Guillermo de Saint-Amour [28] en su oposición a las órdenes mendicantes, era marcadamente elitista e intransigente de la tarea intelectual, distinta específicamente del trabajo laico: manual, servil y mecánico. Había una radical separación entre *Studium* y *labor,* entre ciencia y trabajo, como si se tratara de dos dimensiones incomunicables e incompatibles. De tal modo que quien se ocupa de una debe dejar la otra. Pero la primacía la tiene el *Studium,* como el oficio más noble. El docto no tiene nada que aprender de los indoctos, y el laico tiene que aprenderlo todo del maestro y del docto. Hay un abismo profundo entre el *magister* y el *vulgus,* incapaz de penetrar en el saber y en la verdad. Pero el *vulgo* no lo constituyen sólo los estratos inferiores de la sociedad, sino que también entran en esa categoría los príncipes y los señores. La clase más alta está reservada para el intelectual, pues el estado del filósofo está por encima del estado del príncipe [29].

No hay profesión más noble que la del maestro de filosofía, ya que los verdaderos sabios de este mundo son los filósofos. Se trata del resurgimiento y de la práctica del aristocraticismo aristotélico de la actividad especulativa. A esta aristocracia de

[2] **Sobre este aspecto del sentido del privilegio del intelectual medieval, cfr. J. Le Goff, «Quelle conscience l'université médiéval a-t-elle en d'elle même?», en** *Miscellanea Mediaevalia,* **Beiträge zum Berufsbewustsein des mittelalterlichen Men schen (Berlin 1964), pp.l6ss.**

[28] **Cfr. M. M. Dufeil,** *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne 1250-1259* **(Paris 1972).**

[20] **Cfr. R. A. Gauthier,** *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne* **(Paris 1951), p.468.**

la inteligencia acompañaban unas determinadas virtudes. La virtud característica del sabio era la *magnanimidad,* no la *humildad.* Incluso se discutía si la humildad podría ser virtud del hombre sabio. Lo que suponía toda una oposición frontal al espíritu franciscano.

Frente a esta cultura imperante de la aristocracia del saber y de la moral de la magnanimidad, R. Bacon opone la cultura de la *simplicitas.* La razón es sencilla: si la Verdad es infinitamente infinita, ninguno puede decir que está más cerca de ella que otros, o que su conocimiento y doctrina lo acaparan totalmente algunos. Este infinito de la Verdad iguala a todos los hombres, maestros o no, en una especie común de radical ignorancia, y cuando se es consciente de ello, se convierte en *docta ignorancia.* La verdadera distinción entre los hombres no está en la cantidad de verdad que se posee, sino en la *actitud* humana ante esa infinita Verdad. La oposición, pues, no hay que ponerla entre *maestros* y *legos,* sino entre las diversas actitudes de los espíritus: entre el que cree que su saber es total, y se presenta ante los demás aristocráticamente magnánimo, y entre el que reconoce humildemente que lo que sabe es insignificante en relación a la totalidad. El primero presenta la psicología del *vulgus,* el segundo la actitud del *simplex.*

Por tanto, uno puede ser *maestro* o profesor de la universidad y pertenecer al *vulgus;* como asimismo se puede ser ignorante y *lego* y tener la vana presunción de los maestros universitarios. La posibilidad de ser *vulgus* es común a todos. Quien tiene conciencia de la propia limitación y se declara permanente discípulo de la verdad se caracteriza por una actitud de sencillez y de acogida permanente de lo otro. De este modo, la contraposición ya no debe ponerse entre *maestro* y *lego,* sino entre *simplex* y *vulgus.* El Doctor Admirable sabe perfectamente que el especialista puede convertirse en masa.

La inspiración última de Bacon para una ontologia de la cultura no es el aristocraticismo intelectual aristotélico, sino la Biblia. El pensador franciscano ha elevado a principio ontològico y hermenéutico aquello del evangelio: «Bendito seas, Padre, Señor de cielo y tierra, porque si has escondido estas cosas a los sabios y entendidos, se las has revelado a la gente sencilla» (Mt 11,25). En la búsqueda de la verdad «los verdaderos sabios no desprecian la simplicidad del docente, sino que

se humillan ante los rústicos, las viejas y los niños» [30]. Frente al *vulgo* se encuentran los hombres sencillos, que no constituyen casta, sino multitud heterogénea, que están siempre dispuestos a aprender y de los que también se puede aprender, pues la verdad es patrimonio de todos.

Esta doctrina baconiana es de una gran lucidez humana y evangélica y de enormes consecuencias para la cultura de su tiempo y de oposición frontal a la intransigencia del pensamiento aristotelizante [31].

III. La unidad del saber

Bacon fue el intérprete de un nuevo profetismo de las ciencias y del estudio, y el ideador de un singular proyecto de renovación cultural, social y eclesial. Para él, la cultura no era un lujo, sino un medio extraordinario de misión y un campo privilegiado para vivir y canalizar el profundo dinamismo del espíritu franciscano.

Al ideal baconiano de una unidad estructural de los diversos saberes «debemos la teoría del método científico más completo que el Medievo nos ha dejado, en interpretación de Gilson. A los ojos de R. Bacon, el universo entero se baña en una misma luz que, después de haber iluminado los primeros hombres por la revelación, se deja aún experimentar en cada uno de nosotros por la luz de la ciencia y la luz de la gracia, antes de extenderse sobre la multiplicidad de los objetos y de los actos para conferirles su verdadera significación y su plena eficacia. ¡Qué

[30] *Opus Maius I,* p.23.

[31] Cfr. F. Aijíssio, *Introdu^tone a R. Bacone,* pp.22-49; C. A. Lkrtora-Mkndo- za, «Infinito absoluto e infinitos relativos según Roger Bacon», en *Naturaleza y gracia* 34 (1987), pp.411-423. Según Lh Goff, el franciscano, abriéndose a la cultura popular, ha roto todos los cerrojos que el mundo clerical había impuesto a la cultura tradicional: *Francesco dAssisi* (Milano 1967). U. Eco, en *Hl nombre de la rosa*, pone en boca de uno de sus personajes un juicio sobre R. Bacon que está en línea con esta tesis cultural: «Quizá no haya sido el hombre más sabio de todos los tiempos, pero siempre me ha fascinado la esperanza que animaba su amor por el saber. Bacon creía en la fuerza, en las necesidades, en las invenciones espirituales de los simples... I/)S simples tienen algo más que los doctos, que suelen perderse en la búsqueda de leyes muy generales: tienen la intuición de lo individual... Los maestros franciscanos han meditado sobre este problema. El gran Buenaventura decía que la tarea de los sabios es expresar con claridad conceptual la verdad implícita en los actos de los simples» (Barcelona 1983, pp.249-250).

lejos estamos del pobre de Asís en medio de esas figuras geométricas y de esos cálculos sabios de los que él no comprendió la primera línea! ¡Sin embargo, estamos cerca de San Buenaventura *c<f)n* su universal reducción de las ciencias a la teología bajo el influjo de la iluminación divina! ¡Y, en fin, estamos cerca del mismo San Francisco si, olvidando por un momento la pasión del saber que quemaba el alma de Rogelio Bacon, nos acordamos solamente del fuego espiritual en donde ella se iluminó!» \

El ideal baconiano de una ciencia universal se enraíza y se apoya en la verdad revelada del dogma de la creación y del dogma de la redención, que supo armonizar en una prodigiosa síntesis intelectual y existencial.

1. Visión profètica de la ciencia

El ideal del Doctor Admirable se caracteriza no tanto por la renovación de la teología cuanto por el sentido mesiánico que da a las nuevas ciencias que pueden armonizarse con la teología e, incluso, transformarla y rejuvenecerla.

Bacon no es un nostálgico de las ciencias antiguas, que aprecia, como tampoco un romántico del saber arcaico, sino un hombre moderno que ha visto y descubierto el gran valor de las ciencias antiguas y nuevas y trata de crear un cuadro teórico en donde cada ciencia encuentre su puesto y su misión, su armonía y colaboración con los demás, pero al servicio de la humanidad.

El pensador inglés no es tanto el anticipador ni el precursor del matematismo al estilo de Galileo Galilei ni de las ciencias positivas al estilo de Augusto Comte, como lo presentan bastantes intérpretes, sino el restaurador de la sabiduría cristiana según el modelo platónico-agustiniano. Bacon se separa de

[1] E. GILSON, «La philosophie franciscaine», en *Saint François dAssise, son oeuvre, son influence, 1226-1926* (Paris 1927), p. 124. Sobre la relación, buena o mala, entre R. Bacon y S. Buenaventura, cfr. TH. CROWLEY, *Roger Bacon,* pp.50-64; S. C. EASTON, *Roger Bacon,* pp. 136-143; R. CARTON, *La synthèse doctrinale de R. Bacon* (Paris 1964), pp.58-60; F. ALESSIO, *Mito e scienza in Ruggero Bacone* (Milano 1957), pp.90-97, 178-179; C. BÉRLBÉ, *De la philosophie à la sagesse che% S. Bonaventure et R. Bacon,* pp.52-96; E. BFTTONI, «S. Bonaventura e Ruggero Bacone. Clerici e simplices», en *Studi francescani* 59 (1962), pp.24-46.

la concepción de la ciencia aristotélica, que se apoya sobre el universal, y se vuelca hacia una nueva ciencia fundada sobre la experiencia y sobre la intuición del singular [2].

Por otra parte, Bacon pasa de una concepción platónica y teológica de la ciencia a una interpretación experimental y positiva del saber particular y sistemático. Para ello se sirve de las matemáticas como medio imprescindible, pues ellas son la puerta de las demás ciencias [3].

La filosofía completa cristiana debe integrar el saber de los filósofos paganos, pero la razón debe ser iluminada por la fe y el ejemplo de los santos que fueron filósofos. Los filósofos cristianos han de interpretar la filosofía como algo por rehacer en su contenido, en su método y en su finalidad [4]. La filosofía pagana tiene muchas cosas buenas que se deben asumir, pero ignora otras muchas más, que sólo el cristianismo puede ofrecer. Los filósofos cristianos que desean realizar una filosofía perfecta y completa necesitan estar abiertos a las verdades de la luz de la razón y a las verdades de la fe. De ese modo, filosofía y teología llegan a converger en su propósito, aunque no se identifiquen en sus métodos [5]. Se trata, en último análisis, de descubrir las raíces de las verdades humanas y orientarlas a la verdad divina [6].

Lo que más sorprende de la obra baconiana, en opinión de Gilson, no es tanto el contenido de su doctrina, sino «ese espíritu que lo anima, que le confiere su interés y le asegura un puesto permanente en la historia de las ideas. Si se piensa en las condiciones miserables en las que R. Bacon vivió, en las incontables dificultades, de las que él mismo se lamentó sin cesar, porque le impidieron escribir, uno queda atónito ante ese genio desdichado que solo en el siglo xm, y tal vez hasta Augusto Comte, soñó una síntesis total del saber científico, filosófico y religioso para conseguir la unidad de la sociedad universal de todo el género humano» [7].

~ Cfr. M. HUBKR-LHGNANI, *Roger Bacon Lehrer der Anschaulichkeit. Der fran^is- kanische Gedanke und die Philosophie des Bin^elnen* (Freiburg 1984).

1 *Opus Mai us II,* pp.172-173.

4 *Opus Maius II,* p.77.

3 *Opus Maius II,* p.78.

6 *Opus Maius II,* p.79.

E. GILSON, *La philosophie au moyen âge* (Paris 1947), p.482.

2. Raíces comunes de los diversos saberes

La enciclopedia proyectada por Bacon se proponía ofrecer una visión global y unitaria de todo el saber. Ello significaba, de una parte, asumir y unir, los diversos saberes, y de otra, poner de relieve la estructura unitaria de ese *conjunto* del saber. Las legítimas divergencias de las distintas disciplinas debían articularse en una convergencia estructural y vertebrarse en un núcleo originario y ontológico.

El primer paso imprescindible es el de encontrar «el modo de congregar toda la sabiduría» [8]. Para ello hay que proceder a la recolección de materiales a través de un análisis de las partes individuales del saber y discutir cada disciplina. Si la enciclopedia es, sin duda, una recolección, el problema inmediato que surge es el de individuar y verificar todo lo que se presenta como verdadero saber. Por otra parte, la enciclopedia no puede ser una simple agregación o acumulación de disciplinas, pues hay que encontrar la raíz de su procedencia y su finalidad intrínseca. Sólo así se logrará la verdadera síntesis convergente del saber total.

Es necesario el análisis como punto de partida, pero hay que superarlo en una visión sinóptica complementaria. El defecto del analista no está en que individualice las partes, sino en que no descubra la razón interna ni penetre en la unidad que domina cada cosa. El análisis es necesario, pero debe ser completado con la síntesis que sea capaz de ofrecer la unidad del conjunto y la conjunción vertebrada de los diversos conjuntos.

En la perspectiva baconiana, todas las ciencias están inextricablemente conexas y unidas recíprocamente como los miembros de un cuerpo orgánico. Del mismo modo que el todo precede a las partes y que cada parte no actúa por sí misma, sino en función del conjunto [9]. En los tres *Opus* se trata de individuar, como presupuesto y condición de los análisis de las ciencias, la *unidad* del saber como fuente y origen de todas las ciencias, como *fundamento* de las conexiones y subordinaciones recíprocas y como *fin* intrínseco de expansión y desarrollo.

La tesis central del *Opus Maius* es la proclamación clara y neta de la esencia *unitaria* del saber y postula la forma y el

[8] *Opus Tertium,* **p.18** [1] *Opus Tertium,* **p.18**

contenido de aquella unidad de fundamento y de fin, que en sí misma sustenta la forma y el contenido de las demás ciencias, que ilumina en sí misma los fines últimos del saber y que representa el término indivisible al que se orientan y refieren todas las regiones del saber [10].

La unidad esencial del saber connota tres principios interdependientes: *a)* que el fundamento propio de cada disciplina es común a todas las demás disciplinas; *b)* que todas las disciplinas están orientadas al mismo fin esencial; *c)* que el fundamento del saber se identifica con su propio fin. La unidad del saber se fundamenta en la razón fundante y terminal del propio saber, es decir, en la causa eficiente y en la causa final. Con otras palabras: las más diversas disciplinas nacen y desembocan en la misma fuente fundante, iluminante y última. «Toda la sabiduría ha sido dada por un Dios a un mundo y por un fin» [u].

El saber, todo saber, se extiende entre el Absoluto de la Sabiduría, que es su principio fundacional, y la misma Sabiduría, que es su último fin. La última *autoridad* del saber se apoya, pues, en la *Revelación* de Dios.

Todo lo que llamamos conocer y saber no es otra cosa que un *descubrimiento* y *reconocimiento reverente* de aquel *dato* que es el *texto* y la *palabra* de Dios, expresión de la suma *autoridad.* El hombre parte de este *dato* y de este *texto* para intentar *comprender* el mensaje infinito que allí se contiene. Los medios normales del conocimiento son la *ra^ón* y la *experiencia,* a través de los cuales el hombre se dispone a comprender la *autoridad.* De este modo toda la esencia del saber reposa y se fundamenta en la Escritura. Quien se separa de aquí cae en el no-saber. No hay sabiduría en otra parte. En la Sabiduría absoluta está todo el saber «como en un puño cerrado» [12].

3. Filosofía y teología

La Escritura, como fundamento del saber, es una tesis nuclear baconiana. Con esta actitud escrituralística, o de escrituralismo radical, Bacon se vincula a la tesis alejandrina de que

[10] *Opus Maius I,* p.33.
[11] *Opus Maius I,* p.33.
[12] *Opus Maius I,* p.34.

la Escritura contiene todo lo conocible. Por tanto, el saber natural, racional y empírico se fundamenta en la Escritura. Lo que quiere decir que el principio hermenéutico de la Palabra y del Texto no es la razón ni la experiencia, sino la autoridad. En el orden del puro saber tampoco la *razón* puede ser fundamento último del conocer si no está en sintonía con la *autoridad*.

Esta tesis baconiana tiene como consecuencia que la filosofía no puede distinguirse de la teología ni de hecho ni por principio. El contenido de la filosofía tampoco difiere del de la teología. En el objeto y en la finalidad, filosofía y teología coinciden. «La filosofía debe dar las pruebas de la fe cristiana. Pero los artículos de esta fe son los principios propios de la teología. Por consiguiente, la filosofía debe descender a las pruebas de la teología, aunque de un modo menos profundo que para los principios de otras ciencias» [13]. La filosofía debe ofrecer a la teología no sólo sus principios especulativos, sino también sus medios de acción, porque ambas disciplinas son dos dimensiones del mismo saber.

La filosofía y la teología no se distinguen objetivamente porque son dos puntos de vista interpretativos de la misma autoridad de la Escritura. El saber filosófico no tiene un campo y un objeto de conocimiento diversos de la teología, simplemente es una hermenéutica distinta frente al *texto* y a la *palabra*.

Frente a la *autoridad* de la Escritura hay tres posturas humanas de conocimiento y de reconocimiento: *a)* la consideración de la *letra* del texto, que corresponde a la filosofía; *b)* la interpretación del *sentido* de la *letra* del texto, que es misión de la teología; *c)* la visión que descubre y resalta los *mandamientos* que se derivan, que corresponde al Derecho canónico. La especificidad de estas disciplinas es clara y tajante, pero convergen en el mismo servicio de la Escritura.

Esta orientación hermenéutica pone de relieve la importancia de la *gramática,* como ciencia de la letra. Sin la gramática, sin la filología, sin el conocimiento de las lenguas, no se puede hacer ni filosofía ni teología. En el pensamiento baconiano la gramática es fundamental y tiene el puesto que la *lógica* ocupa en la filosofía de Aristóteles. Bacon sigue el ideal gramatical de

[13] *Opus Mai us 11* v **p.76**

los Victorinos: al *espíritu* del texto se llega a través del *sentido,* y al *sentido* por medio de la *letra*. De este modo, la gramática se transforma en la ciencia primera de la filosofía; con otras palabras: la gramática se convierte en ciencia-base del saber global y unitario.

R. Bacon pide al papa Clemente IV no sólo la reforma del saber, sino también la reforma de los centros de estudio, como el de París, que, con su aristotelismo cristiano, diversifica filosofía y teología (Razón y Escritura) como dos campos distintos. Pero esta distinción y separación entre filosofía y teología supone la muerte de ambas, pues son dos abstracciones que no se encuentran en ninguna parte.

4. Finalidad del saber

Según Bacon, las ciencias deben ser analizadas y valoradas en una doble dimensión: su estructura interna o las notas que las definen, y su incidencia externa o sentido funcional y práctico. Esto significa que un simple y abstracto análisis de la *estructura interna* del saber no puede ofrecernos, de por sí, el sentido y el alcance del saber en su totalidad. Pues si quedamos encerrados en lo *interno* de las formas plurales del saber nunca descubriremos el horizonte común de todas las disciplinas y de la multiplicidad de los saberes.

El saber, como el conjunto de todas las disciplinas, no tiene en sí mismo la razón última. Su propia finalidad no está en él, sino que se encuentra en algo extrateórico: en el bien de la sociedad sagrada y profana. Este principio de la valoración del saber en relación con los fines implica un análisis crítico de los saberes vigentes: teología, filosofía y ciencias naturales. De este modo, a la historia real de los distintos saberes se las cita al tribunal del deber-ser, es decir, de la moral.

La ciencia, pues, no es útil o sirve para muy poco si no se pone al servicio del bien. En este servicio al bien reside lo que Bacon llama la belleza, la utilidad y la magnificencia de la ciencia. Y enumera cinco objetivos fundamentales: ejercitar la enseñanza en las facultades de estudio; organizar todas las cosas en bien espiritual de la cristiandad y en su salvación eterna; fomentar los bienes naturales de la cristiandad, como la salud,

la prolongación de la vida, los bienes económicos, las buenas costumbres, la temperancia, la justicia y la paz; promover la conversión de los infieles; y por último, combatir a los reprobos con las armas de la sabiduría y no con las armas de la guerra [14].

La crítica que hace Bacon a la teología de su tiempo consiste en decirle que no tiene eficacia práctica y que, al reducirse a un interés puramente especulativo, se ha vaciado de sabiduría. En la *Carta* a Clemente IV se subraya que el saber filosófico posee una gran utilidad cuando se orienta a un fin bueno, si ayuda a la teología y a las otras disciplinas; y, sobre todo, si se pone al servicio de la causa de Dios y de los hombres. Pero «la filosofía, considerada en sí, no vale nada» [15]. Bacon se aparta radicalmente de la tesis aristotélica del saber como pura especulación, y se decide franciscanamente por la acción y la práctica.

La opción ética de un saber como instrumento-para tiene su coronación y culminación en una filosofía moral: «La filosofía especulativa se ordena a su fin» y «la moral es el fin de todas las partes de la filosofía» [16].

La instrumentalidad de la ciencia y del saber que presenta el Doctor Admirable no hay que interpretarla de un modo reductivo y simplicístico. No se trata de aplicar mecanística- mente el principio de que a *toda* causa debe corresponder necesariamente *un* efecto. No se pretende con ello vincular un efecto o una repercusión práctica al *acto* del saber, como si a cada momento del saber y de cada disciplina correspondiera *puntualmente* un efecto o una reacción.

La dinámica que sustenta la doctrina baconiana consiste en una visión operativa de la totalidad. Cada *acto* del conocer se involucra en una disciplina y cada *disciplina* se integra en el todo. Se tiende hacia la *universalidad* de todo el saber, y desde esa universalidad de la ciencia se proyecta al reino de los fines o a los fines prácticos *universales.* Bacon se mueve en el universo de los *principios,* pero no desligados de lo real concreto, porque esos *principios universales* son operativos y se hacen reales en la

[14] *Compendium studii philosophiae,* **pp.394-395. En el** *Opus Maius I,* **p.l, se contiene el mismo esquema de finalidades: servicio a la Iglesia, renovación de la cristiandad, conversión de los infieles y represión de los reprobos.**

^ *Opus Maius I,* **p.64.** [16] *Opus Maius* **/, p.62.**

praxis cotidiana. Pero desde esa praxis cotidiana se exige la clarificación y la vigencia de los grandes principios.

Con gran visión anticipadora, Rogelio se adelantó a la dialéctica moderna de la teoría y de la praxis, que ha sido tan determinante en la teoría marxista.

IV. Las ciencias

Si el acercamiento del hombre al mundo natural se hace por simpatía y afinidad constitutiva, los medios para conocerlo y explicarlo son fundamentalmente dos: la *deducción,* o el uso de la *razón,* y la *observación,* en cuanto *experiencia* y *experimentación.* La dimensión racional y la dimensión experimental deben aunarse para poder comprender el mundo de la naturaleza.

No es la curiosidad la que domina el pensamiento meditativo y buscador de Rogelio, sino el deseo de una profunda comprensión naturalística del mundo y sobre todo de los cuerpos humanos después de la resurrección, incluida la misma resurrección de Cristo. Para ello no duda en recurrir a la astrología, a la alquimia, a la medicina y a la física. Bacon tiene una pasión particular por lo concreto, siguiendo con ello la línea genuinamente franciscana. De ahí la urgencia de recuperar la dimensión experiencial y experimental para no quedar en lo puramente abstracto de los principios deducibles.

Para el franciscano inglés, lograr un descubrimiento científico consiste en encontrar una explicación racionalmente plausible de fenómenos o hechos que antes no la tenían y, por eso, eran relegados al mundo de lo mágico o de lo sobrenatural. Sólo se logrará una concepción positiva del método científico si se superan los prejuicios mentales y de escuela. Es necesario que el hombre científico posea total apertura intelectual, que se interese por lo nuevo y que dé crédito a la realidad creyendo incluso en los fenómenos aparentemente más inverosímiles. Sin embargo, aquello que inicialmente se ha aceptado de un modo acrítico debe ser sometido a las técnicas experimentales disponibles y a un juicio de experimentación y de verificabilidad. Sólo después de una larga y fatigosa experimentación y expli

cación racional se puede aceptar un hecho o un fenómeno como algo científicamente demostrado \

1. La experimentación

Sobre la naturaleza del saber científico escribe Bacon, siguiendo a Aristóteles: «Dos son los modos de conocer: se conoce o por medio del razonamiento o por medio de la experiencia. El razonamiento nos conduce a la conclusión y nos constriñe a admitirla, pero no está en grado de darnos certeza ni logra alejar la duda aquietando la mente en la intuición de la verdad, sino cuando consigue encontrarla mediante la experiencia. Por tanto, no basta el solo razonamiento, ya que es necesaria también la experiencia directa» [2]. Nada del mundo natural puede presentarse como cierto, seguro y definitivo si no ha sido experimentado.

Esta intuición por lo concreto y la revalorización de lo singular anticipa la línea filosófica de Duns Escoto y de Guillermo de Occam. La concepción baconiana del saber científico trastrueca la corriente cultural de su tiempo. Al saber sistemático y puramente teórico de las grandes *Sumas* de Alejandro de Hales, de Alberto Magno y de Tomás de Aquino se oponen las experimentaciones de Roberto Grosseteste, de Pedro de Maricourt y de Adán de Marsh, que se dedicaron a las ciencias experimentales y que estudiaron el magnetismo, las propiedades de las hierbas, la fusión de los metales, la alquimia, etc. [3].

[1] *Opus Maius* **II, p.202.**

[2] *Opus Maius* **II, p.168.**

[3] *Opus Tertium,* **p.47. Según Bacon, únicamente Grosseteste y Adán de Marsh son «perfecti clerici».** *Opus Tertium*, **p.70 y 75. El ataque que hace Bacon a las autoridades de las grandes** *Sumas* **se basa en que se sirven de las traducciones latinas de las obras de Aristóteles. Pero esas traducciones latinas eran muy malas y cada intérprete podía sacar las conclusiones que quisiera. Si dependiera de Bacon, dice él mismo, «haría quemar todas las obras de Aristóteles, porque el estudio dedicado a ellas no es otra cosa que una pérdida de tiempo, fuente de nuevos errores y un modo de propagar la ignorancia».** *Compendium studii philoso- phiae,* **p.469. Aquí se anticipó a las fuertes críticas de los humanistas renacentistas contra la «nariz de cera» del Aristóteles medieval. Cfr. P. GASSENDI, «Exercitatio- nes paradoxicae adversus Aristóteles», en** *Opera omnia* **(Lyon 1658), vol. III, p. 1107A: «Aristóteles habet nasum cereum, cum in quamcumque volueris partem nullo negotio possit detorqueri».**

En la perspectiva científica baconiana tienen las matemáticas un puesto privilegiado como instrumento necesario para comprender las demás disciplinas. «Las matemáticas no sólo son útiles, sino además absolutamente necesarias en todas las otras ciencias» [4]. El hombre contemplativo y puramente racional debe ceder el puesto al hombre experimentador. El nuevo sabio es el «señor de los experimentos», porque fundamenta empíricamente sus conocimientos experimentales y a él corresponde el puesto de las cátedras y de la enseñanza. El verdadero saber es aquel que se adquiere a través de la larga y difícil experimentación siempre nueva y abierta, no aquel conocimiento cerrado y concluido que se ofrece en los sistemas convencionales de la pura y simple razón.

En la *parte sexta* del *Opus Maius* se acentúa la función de la experiencia como algo fundamental e insustituible para todas las formas del saber: «Sin experiencia nada se puede conocer suficientemente» [5]. La experiencia está en la base de cualquier ciencia. La experiencia es una de las raíces de la sabiduría y, lo mismo que las matemáticas, es «puerta y llave de todas las ciencias». Entre experiencia y matemáticas hay un vínculo íntimo e interdependiente. Por esta conjunción profunda entre experiencia y matemáticas, todo saber efectivo y real es siempre *matemático* y *experimental.* La experiencia es el terreno necesario en donde deben encarnarse las leyes matemático-geométricas. Y lo mismo que la filología es la filosofía misma que inicia, así la experiencia es el saber inicial. La experiencia es, pues, saber en cuanto ya está vinculada o en vía de vincularse con el saber racional.

Bacon usa frecuentemente la expresión *scientia experimentalis,* pero no debe entenderse en el sentido moderno de *ciencia experimental.* El concepto moderno de *experimental* se refiere a un método de verificación mediante técnicas de reproducción artificial matemáticamente mensurables y simbólicamente re- producibles. Es sugestivo, pero no ajustado a la realidad, hacer una lectura modernizante del concepto baconiano de *experientia* y hacerle precursor de Francisco Bacon, Galileo y de otros científicos modernos [6]. La *scientia experimentalis* baconiana no

[4] *Opus Maius* **I, p.108.** [5] *Opus Maius* **II, p.167.**

[6] **Cfr. J. Kupfer, «The Father of empirism: Roger not Francis», en** *Vivarium* **12 (1974), pp.52-62; A. Aguirre y Respaldiza,** *La ciencia positiva en el siglo XIII.*

está en la línea del principio de verificación moderno. Rogelio recurre a la experiencia no para verificar o desmentir la verdad de una proposición o de un aserto, sino para certificar verdades y certezas psicológicamente admitidas. La experiencia baconia- na es el fundamento de la *certificación* íntima y vivida: «Es necesario que todo sea *certificado* por vía de experiencia» [7]. Pero la experiencia es doble: la experiencia *externa* (del alma) y la experiencia *interna* (del alma) [8]. Por eso la experiencia no puede reducirse al experimentalismo físico, sino que se entiende y se explica desde la amplia experiencia humana, mundana y religiosa. La experiencia es la ciencia de la certeza porque está *certificada* por la ciencia experimental.

Rogelio cuestiona la concepción de la ciencia aristotélica, al mismo tiempo que ofrece una nueva ciencia fundada y apoyada sobre la intuición del singular y sobre la experiencia vivida y comunicada [9]. 5

2. Matemática y física

La concepción baconiana de la ciencia está fundada, sostenida y articulada en una visión unitaria, arquitectónica y piramidal de los diversos saberes. En la *Carta* a Clemente IV usa la imagen bíblica del *árbol* para representar las diversas disciplinas. En el *Opus Maius* [10] usa la imagen del *edificio* como símbolo del saber, en donde hay fundamentos, partes, vanos y accesos. En esa visión arquitectónica e interdependiente de las diversas disciplinas la matemática tiene el oficio y la misión de ser «la puerta y la llave de todas las ciencias», es decir, constituye el fundamento teórico intrínseco del saber.

Rogelio subraya que sólo se podrá descubrir la unidad intrínseca de todos los saberes cuando seamos capaces de patentizar ese principio común a todos ellos. Ese principio

Roger Racon **(Barcelona-Buenos Aires 1935); W. FROST,** *Racon und Naturphilosophie* **(München 1935).**

Opus Maius **II, p.169.** [8] *Opus Maius* **II, p.169.**

[9] **Cfr. F. ALESSIO,** *Mito e scien^a in Ruggero Racone;* **FR. BOTTIN,** *Introducción a la traducción italiana de «La scien^a sperimentale» de R. Racone* **(Rusconi, Milano 1990), pp.7-41; S. C. EASTON,** *Roger Racon,* **pp. 167-191; R. CARTÓN,** *L'expériencephysique che% R. Racon; L'expérience mystique de l'illumination intérieur che\ R. Racon* **(París 1924).**

[10] *Opus Maius* **I, p.96.**

común unitario se llama *racionalidad,* y viene a identificarse con la racionalidad matemática. Como dice F. Alessio, «no hay posibilidad alguna de duda que para Rogelio la *Ratio* es en sí y por sí, en forma eminente y determinant} sima, racionalidad *matemática.* En lo que se refiere a las ciencias en su conjunto es verdad que *en el principio es la Razón,* pero es necesario añadir que la Razón es y se resuelve en matematicidad y que la matematicidad representa la forma y el contenido mismo más alto, más propio y constitutivo de la *Ratio.* Esta ecuación exacta entre matemáticas y razón significa esto: el hecho que todas las ciencias son formas plurales de Razón, y en cuanto se refiere a su fundamento común teórico, todas las ciencias son, desde el mismo punto de vista, formas plurales de matematicidad» [n]. Esta orientación matematizante de la razón y de las ciencias sigue la trayectoria marcada por R. Grosseteste, y tendrá notables consecuencias en la interpretación y en la valoración de las ciencias de entonces.

La primera consecuencia de la visión matematizante está en invertir el orden tradicional: primero era el *Trivio* (gramática, retórica y lógica) y después el *Quadrivio* (aritmética, geometría, música y astronomía). Con la importancia dada a la matemática, el *Quadrivio* es prioritario y fundamental en la estructuración unitaria y armónica de los saberes.

Pero, en este nuevo orden, el *Trivio* no sólo queda desplazado del primer puesto, sino que incluso es vaciado de contenido, pues sus «artes sermocinales» se cambian de lugar. La retórica pasa a la filosofía moral y la lógica a la música («es necesario que la lógica mendigue la fuerza de la música») [12] y principalmente a la matemática, pues «toda la fuerza de la lógica depende de la matemática» °. Sólo queda la gramática, que, en cuanto filología, constituye un momento propedéutico para todas las ciencias.

Otra consecuencia consiste en replantear y revisar la prioridad entre la autoridad de Aristóteles, siguiendo el modelo lógico-aristotélico, y la autoridad de Euclides, siguiendo el modelo matemático-euclideano. Es sabido que en el Medievo prevaleció con mucho el modelo silogístico de Aristóteles sobre

[11] **F. Alessio,** *Introdu-^ione a Ruggero Bacone,* **p.63; sobre esta problemática y sus consecuencias cfr. pp.61-107.**

[12] *Opus Maius* **I, p.101.** [13] *Opus Maius* **I, p.103.**

el modelo axiomático de Euclides. Bacon se opone a la corriente cultural dominante de su tiempo y defiende la prioridad de las matemáticas, en las que se debe apoyar la lógica. «Sólo en las matemáticas hay demostración verdadera y contundente» [14], y por eso el modelo axiomático es más importante y urgente que la deducción silogística aristotélica. «La lógica no depende de la matemática únicamente porque ella represente un medio para aprender la matemática; la lógica depende de la matemática en lo esencial, es decir, en lo que se refiere al proceso demostrativo» [15]. Con otras palabras: la parte más nuclear de la lógica depende de la matemática en cuanto que la estructura deductiva axiomática constituye e*X*fundamento y el paradigma de toda deducción.

La última consecuencia es la subordinación de todo el *Quadrivio* a las matemáticas. Identificar el *Quadrivio* con las matemáticas significaba conectarse con una corriente cultural que tiene sus raíces, al menos, en Boecio. Como en gran parte de la tradición, también en el filósofo inglés el concepto *mathematica* significa lo que hay de común entre geometría, aritmética, música y astronomía. Más aún, significa una ciencia real en sí, es decir, la ciencia real de la *cuantidad* en cuanto tal. De tal modo que la geometría es la ciencia de la *cuantidad continua,* la aritmética la ciencia de la *cuantidad discreta,* la música la ciencia de la *cuantidad vocal* y la astronomía la ciencia de la *cuantidad astral.* Pero la matemática es la ciencia real de la cuantidad en cuanto tal.

De este modo, la matemática se convierte en la *ciencia primera,* nombre que, en el pensamiento aristotélico, estaba reservado a la *metafísica.* Con Bacon, la matemática se transforma en *ontología* general o primera ciencia. La matemática es el saber mismo en su unidad y en su fundamento teórico. Fundado todo sobre la unidad de las matemáticas resulta, a su vez, que el *Quadrivio* es el fundamento de todas las ciencias. De este modo la enciclopedia del saber está ya garantizada en su unidad fundamental y en la interdependencia de todos los saberes.

Ahora bien: si se ha llegado a la conclusión de que en la matemática está el fundamento teórico de la unidad del saber, hay que añadir que la matemática es dicho fundamento de

14 *Opus Maius* **II, p.167.**

1S *Opus Maius* **II, p.168.**

unidad en la medida que se apoya sobre otro fundamento ontològico. Es decir, la matemática es ciencia en sí en cuanto se apoya y se fundamenta en la realidad de las cosas. La matemática no es pura invención mental, sino la explicitación teórica de la intimidad e internalidad ontològica de la *realidad*. La matemática es verdadera ciencia en cuanto es *razón del saber* de la *razón ontològica del existir*. La matemática es el reflejo mental o la copia de la *ley* de lo real concreto. La matemática, pues, es ontologia. La matemática es el correlato epistemológico de la realidad ontològica. Pero, a su vez, esta ontologia matematizante tiene su consistencia real en la Biblia, pues todo ha sido creado por Dios (Sab 11,21). De este modo, el mundo religioso, el mundo real y el mundo del pensamiento se armonizan en una visión unitaria y configurante del proyecto enciclopédico.

La matemática no reemplaza ni sustituye lo real concreto ni la realidad física. La física no queda eliminada en la visión matematizante baconiana, sino que es indispensable y un punto de partida en todo el saber. La física es necesaria, pero es incomprensible sin la matemática [16].

La visión organicística baconiana conecta las ciencias con la realidad, el plano epistemológico con el plano ontològico. Se va a la búsqueda del *alma simple* que rige este grandioso cuerpo del mundo. Se trata de descubrir esa *racionalidad* franciscana de lo simple y sencillo que regula el complejo mundo de las leyes.

3. Lingüística y semiótica

En los años de la primera estancia en París, Bacon se preocupó no sólo de las obras filosóficas y científicas de Aristóteles, sino que se interesó especialmente por la teoría de los signos y por la doctrina del análisis lógico y lingüístico. Ya en sus obras lógicas manifiesta el franciscano dos grandes preocupaciones: una, la de dar fundamento y sistematicidad al

[16] **A. C. CROMBIK,** *Robert Grosseteste and the origins of experimental Science* **(Oxford 1953); del mismo,** *From Augustine to Galileo* **(London 1952). Este autor subraya fuertemente la visión anticipadora de Bacon sobre la ciencia. Pero al científico franciscano no se le puede desgajar de su contexto cultural. Bacon no defendía tanto una Física-Matemática, al estilo de Galileo o Newton, cuanto una matemática-física en línea euclideana y según la dirección de R. Grosseteste.**

saber humano a través de la semiótica y la lingüística; otra, el gran interés por las cosas naturales.

En estos primeros años de creatividad científica desarrolló una teoría científica de los signos, que recogerá al final de su vida en *Compendium Studii Theologiae*. Los signos tienen máxima importancia en cualquier saber y sobre todo en el saber teológico. «Para alcanzar la verdad expresada por los signos es necesario ciertamente conocer la naturaleza de los signos; de lo contrario es imposible saber algo de válido y de seguro sobre el significado de las palabras y de las expresiones lingüísticas... A tal fin se deben precisar dos principios indispensables de metafísica y de lógica, pues de su ignorancia derivan los errores más graves tanto en filosofía como en teología» [17].

Esos dos principios son: *a)* «un sonido lingüístico no puede significar unívocamente algo de común al ser y al no-ser»; *b)* «un sonido lingüístico puede devaluarse en su significado» [18].

En el *De signis* se ofrece, a este propósito, la siguiente definición: «el signo es aquello que, presentado a una facultad sensorial o al entendimiento, está en grado de designar algo para la comprensión del entendimiento». Y más adelante añade: «el conocimiento de algo como signo nos lleva al conocimiento de la realidad significada» [19].

Bacon pone de relieve la estrecha relación entre aquello que hace de signo y aquello que es significado por tal signo. De manera que una *cosa* sólo puede ser signo cuando cumple de hecho esa función relacional y significativa. Si un signo no hiciera pensar en aquello que significa, entonces sería vacío e inútil y no sería signo [20]. El franciscano subraya la importancia de un principio semiótico en cuanto capacidad de evocar, relacionar y hacer pensar.

1 *An inedited Part of Roger Bacon s «Opus Maius»: «De signis», «Tratatio»,* **34 (1978), editado por K. M. Fredborg-L. Nielsen-J. Pinborg, p.86.**

18 *Compendium studii theologiae,* **p.86.**

19 *De signis,* **p.82; cfr. Th. S. Maloney, «The Semiotics of Roger Bacon», en** *Mediaeval Studies* **45 (1983), pp.120-154; I. Rosier-A. de Lobera, «Intendon de signifier et engendrement du discours chez Roger Bacon», en** *Histoire, Bpistémolo- gie, Language* **8 (1986), pp.63-79.**

20 *De signis,* **p.81.**

4. La óptica y la luz

En la parte cuarta del *Opus Maius* se trata de la óptica o perspectiva como ciencia de la luz y de la visión. El estudio de la naturaleza de la luz se llama *óptica geométrica,* y el análisis del mecanismo de la visión, en cuanto fenómeno anatómico, se llama *óptica fisiológica.* La óptica fisiológica es parte de la *perspectiva* y está subordinada a la óptica geométrica en cuanto que ésta representa la premisa, fija los principios generales y constituye la base teórica. Esta visión geometrizante significa que el mundo físico puede leerse e interpretarse en términos geométricos de figuras. De este modo, la geometría puede convertirse en un medio hermenéutico entre lo ontològico y lo epistemológico.

La óptica geométrica es un principio clarificador del mundo físico porque asume el papel de vehículo físico de una ley fundamental de la geometría. Cualquier irradiación de un efecto *(species)* en el espacio sucede por medio de líneas, ángulos y figuras geométricas, por reflejo y por refracción. Según Bacon, el comportamiento óptico geométrico al interior del mundo fisico es la ley explicativa de las más diversas situaciones, condiciones y fenómenos del mundo terrestre, de las mareas, de los temperamentos, de la salud física y psíquica de los individuos, de las comunidades y de las naciones.

Si realmente hay una ley universal que regula todo el mundo natural, desde la tierra hasta los astros, significa que la radical dualidad aristotélica entre el mundo sublunar y el supralunar queda totalmente rota y superada.

En el trabajo *De multiplicatione specierum* se propone determinar científicamente las leyes ópticas, a partir de las cuales toda la realidad resulta vinculada con el ser supremo. El término *species,* en este contexto, designa «el primer efecto de cualquier agente natural» y puede asumir el sentido de *semejanza, imagen, simulacro*, en relación a los diversos modos en los que un determinado agente produce una imagen [21].

En la interpretación de Rogelio, el conocimiento de los modos de multiplicación de las especies puede explicar la

[21] *Roger Bacon 's philosophy of nature.* **Edición crítica con traducción inglesa, introducción y notas de** *De multiplicatione specierum* **y** *De speculis comburentibus,* **presentado por D. C. Lindberg (Oxford 1983), pp.4-6.**

relación causal entre las cosas. Cualquier cosa ha sido producida a través del influjo luminoso de un cuerpo y, a su vez, esa misma produce otras especies mediante «una verdadera alteración y extrinsecación de las potencialidades activas de la materia receptiva» [22]. Esto se debe a que la materia no es pura pasividad, sino que ya está predispuesta hacia nuevas formas, siguiendo la doctrina agustiniana de las *rationes seminales*.

Con la propagación de las *species* o de las formas visivas de las cosas, todo el universo entra en un complejo sistema de energías capaz de determinar todo cuanto sucede, desde los más pequeños e insignificantes cambios terrestres hasta los más grandiosos movimientos estelares. En este campo, Bacon sigue las obras de óptica de Euclides, de Tolomeo y el *De aspectibus* del árabe Alhacen.

La luz no es sólo una metáfora bíblica, sino que sirve además como comprensión científica e interpretación filosófica del mundo real. La luz es una epifanía de lo divino, pero es además aquella parte divina que el hombre puede descubrir y palpar en la materia.

5. Astrología y medicina

En el Medievo, la astrología estaba muy extendida, no tanto como ciencia cuanto como *arte*. Muchos estudios sin fundamento científico sostenían un determinismo naturalístico debido al influjo astral. Ante la fuerza activa de los astros, la libertad del hombre no podía nada. De ahí el interés por recurrir a los espíritus para predecir el futuro. La mentalidad científica del franciscano inglés se opone radicalmente a la superstición popular y a las ciencias mágicas a través del método matemático, los cálculos geométricos y las leyes de la óptica.

La verdadera ciencia astrológica, tratada con método científico, no pretende hacer previsiones específicas, pues «el astrónomo no debe decir una cosa especialmente, sino el conocer los influjos generales y universales» [23].

[22] *De multiplicatione specierum,* p.46.

[23] *Opus Maius* I, p.142; cfr. J. AGRIMI-C. CRISCIANI, «*L'utilitas* dell'astrologia in Albumazar e Ruggero Bacone», en *Acmé* 25 (1972), pp.315-338; E. BRKHM, «Roger Bacon's place in the history of Alchemy», en *Ambix* 23 (1976), pp.53-58; G. MOLLAND, «Roger Bacon as magician», en *Traditio* 30 (1974), pp.445-460.

El hombre no es víctima del influjo astral, ya que a través de su libertad puede superar dicho influjo y forjar el propio destino. Los verdaderos astrólogos no se dedican a predecir, sino a descubrir aquellas fuerzas astrales que inciden sobre los cuerpos humanos y, a través de éstos, en el alma, teniendo en cuenta siempre la libertad humana [24]. La tarea del astrólogo, que se basa en conocimientos y métodos científicos, se limita únicamente a explicar los fenómenos, acontecimientos y acciones que suceden en el cuerpo humano. La complexión individual depende directamente del influjo astral y, por consiguiente, es posible pasar del estudio de los astros al estudio de los comportamientos humanos y de lo que se deriva de esto. De ahí la conexión abierta entre astrología y medicina.

El astrólogo, en cuanto científico, sólo debe atenerse a las leyes universales del influjo de los cuerpos celestes si desea poseer un conocimiento general de la realidad. También se puede precisar el influjo particular, pero esto es mucho más difícil y complicado. El conocimiento científico de la astrología es muy útil no sólo para la medicina, sino también para la teología.

Rogelio critica a los médicos de su tiempo por su escasa o nula formación en ciencias naturales y en astrología. No es el mejor médico el que más fármacos, receta sino el que conoce mejor la astrología, pues hay una gran interrelación entre el cuerpo humano y los cuerpos celestes. Lo mismo que el franciscano busca conexiones entre los diversos saberes y disciplinas, así se preocupa por ofrecer una visión unitaria del universo. Si el universo ha sido creado por Dios de un modo armónico, la misión del hombre consistirá en descubrir y patentizar tal armonía a través de un saber universal y compacto [2]\

6. La música

En la concepción unitaria baconiana del mundo y del saber, la música tiene un puesto privilegiado. Lo real es punto de

"[4] *Opus Maius* **I, p.249.**

Sobre el tema de la medicina en Bacon cfr. *Opera l lacteims inedita Rogé ri Bacon,* **edic. R. Steele, voi. 9. Kn cuanto al estudio** *Pe re/arda/ione accidentiHÍN seneetntis* **se discute la paternidad baconiana; cfr. A.** Par.wicini B.uii.i.wi, **«Ruggero Bacone autore del "De retardatione accidentium senectutis"?», en** *Studi Medievali* **28 (1987), pp.707-728.**

equilibrio en un sistema de armonías y tiene su razón interna en la estructura musical-pitagórica del mundo. Se trata de un pitagorismo que llega al franciscano a través de Platón y de Boecio, que acentúan la armonía corporal y el influjo de los afectos en el corazón [26].

Bacon contrapone la armonía magistral de la naturaleza y la ceguera del *vulgo de los filosofantes* en percibir ese clamor armónico. Con la música se amansan las fieras y las serpientes y se atraen los delfines; otros animales huyen al percibir el sonido musical; ciertos instrumentos musicales provocan audacia, ferocidad y excitan el ánimo para la batalla. Sin embargo, debido a su ignorancia e indiferencia, muchos filosofantes no se dan cuenta de esa fuerza y poder misterioso de la música [27]. Que, al menos, el Papa conozca y valore ese inefable poder de la música y lo ponga al servicio de la renovación de la Iglesia, de la sociedad y de la cultura de su tiempo [2S]. Encontramos aquí una visión y una actitud órficas que sintonizan con el horizonte espiritual de Francisco de Asís.

Bacon reduce la retórica y la poética a la música, y ésta a la matemática, como vimos antes. El usa no sólo la figura geométrica de Euclides, sino también la actividad matemática a través del canto, pues es el medio más natural, como lo demuestran los iletrados y los niños en la comprensión de las figuras y en el arte del canto, que son expresiones de la matemática [29]. Rogelio relaciona no sólo música y matemática, sino también la retórica, la poética y la matemática a través de la música. Incluso la lógica se apoya en la música y es su fundamento: «el fin de la lógica depende de la música»

La armonía de las armonías rebasa las armonías singulares en un plano superior. Sólo saltando del contingente al absoluto se encontrará la razón última de la unidad armónica. La música tiene un poder pedagógico y humano que es imprescindible en la elaboración de la deseada enciclopedia en cuanto *forma mentís* y *forma vitae* [M].

[lu] *Opus / crii uni,* **p.300.** *Opus Maius* I, **p.104.**

[2] *Opus /criiнin,* **p.300.** " *Opus Maius* **1, p.101.**

Opus Ieriin///, **p.301.**

[11] **Sobre el tema de la mùsica cn Bacon ctr. li.** Massa, *Rudero Ha co ne. litica c poetica nella storia dcH'Op/is Maius*, **pp. 163-ISO; '1'.** Adank, **«Roger Bacons Aufta- sung der Musica», en** *\rcbii' fiir Mnsikivissenschaft* **35 (1976), pp.33-36.**

V. La filosofía moral

La tarea primordial del hombre es llegar a ser libre. Pero la libertad está amenazada por el influjo de los astros, por las propias pasiones y por la ignorancia. Por la verdadera ciencia de la astrología se sabe que los influjos celestes no coartan la libertad del individuo; sin embargo, «pueden inducirlo e impulsarlo de un modo fuerte a querer espontáneamente en conformidad con tales influjos» Ante esta realidad, Bacon opone la capacidad intelectual del sabio y del hombre bueno que domina las propias pasiones e inclinaciones y que se libera incluso de los negativos estímulos provenientes de los influjos astrales.

La moral adquiere un puesto único en el universo baconiano. La moral, como ciencia última, anima, orienta y dirige el comportamiento global del hombre. «La razón antecede el comportamiento corregido y lo dirige hacia la salvación. De hecho, no podemos hacer el bien si no lo conocemos, ni podemos evitar el mal sin estar en grado de distinguirlo... Nada hay más digno que la búsqueda del saber, por el que se destierra la niebla de la ignorancia y se ilumina la mente humana para poder estar en grado de elegir el bien y de detestar el mal» [2].

Con el estudio de las varias disciplinas el hombre se propone conocer los aspectos desconocidos de la realidad y los misterios de la vida para hacer una existencia más feliz y humana. Cada ciencia nos descubre un aspecto particular de la realidad, pero corresponde a la filosofía moral orientar las diversas ciencias hacia el fin último de la sabiduría. En la perspectiva baconiana, todo aquello que haga o sepa el hombre no tiene sentido válido si no está dirigido al mejoramiento ético del hombre. El saber por el saber no interesa, y los conocimientos «no tienen en sí utilidad alguna si no se destinan a servir a los actos morales» [3].

El *verus sapientiae amator* se manifiesta cuando orienta todo su saber hacia un legítimo fin, como puede ser la propia perfección moral e intelectual y la salvación de todos los hombres. El *verus experimentator*; que presenta Rogelio, es aquel que se propone la perfección física con un adecuado régimen de vida, la perfección intelectual con la adquisición de un saber

[1] *Opus Maius* I, p.249.
[2] *Opus Tertium,* pp.10-11.
[3] *Opus Mi ñus,* p.48.

unitario, la perfección sobrenatural, con la búsqueda de la felicidad eterna, y la salvación de todos a través de la reforma de las costumbres.

La conquista de la sabiduría, «cuya belleza inefable en su misma naturaleza atrae a través de una profunda admiración y vincula a sí nuestros ánimos» [4], constituye el nivel más alto que un mortal puede alcanzar. Por eso la *filosofía moral* se presenta como «el fin de todas las partes de la filosofía» [5]; «es la mejor y más noble de todas», incluso «nobilísima» y «reina» [6] de todas las ciencias, estando en el vértice de enciclopedia del saber humano.

En la moral todo el saber encuentra su plenitud y sentido. El saber, la verdadera *sabiduría*, no es una ciencia escuálida y aséptica, sino una *virtud intelectual*. Todo el saber baconiano se apoya sobre principios unitarios: en las matemáticas, la unidad del fundamento teórico; en la experiencia, la unidad de certeza, y en la moral, la unidad terminal o de fin. Todos los saberes se encaminan hacia la moral, en donde encuentran su sentido definitivo. Por eso la moral es la reina de la sabiduría, pues en ella se descubre el sentido del sentido y es razón intelectual y operativa del estudiar y del obrar según valores absolutos.

Si la teología constituye el fin último sobrenatural, revelado al hombre, la filosofía moral es la disciplina filosófica elaborada por hombres inteligentes para establecer el nexo necesario entre conocimientos humanos y conocimientos divinos. La filosofía moral, en su doble vertiente teórica y práctica, es la disciplina privilegiada para llevar a cabo aquella *reductio* de todas las artes a la teología, tan característica en la escuela franciscana. Si en el aspecto práctico la filosofía moral ofrece el fin a las disciplinas científicas y filosóficas, en el aspecto teórico se identifica con la misma teología, porque se refiere al conocimiento de las verdades eternas, del más allá de la mente y de las virtudes teologales [7].

Si en la pirámide de los diversos saberes las matemáticas están en la base del edificio, la filosofía moral se encuentra en la cima como culmen del saber arquitectónico. El primado que los medievales, siguiendo a Aristóteles, daban a la metafísica

[4] *Compendium studii philosophiae,* **p.294.**

[5] *Opus Maius I,* **p.62;** *Opus Minus,* **p.4.**

[6] *Moralis philosophia,* **p.3.**

Moralis philosophia, **p.247.**

queda reemplazado en Bacon por la filosofía moral [8]. Ello se debe al sentido práctico del franciscano inglés: ante los profundos y graves problemas de la sociedad europea y extraeuropea, la respuesta debe estar más en la acción personal y social que en la contemplación metafísica.

Para sanear la corrupción social de su tiempo y oponerse a los ataques y embestidas de los tártaros, del islam y del anticristo, Bacon presenta la moral como la negación de la negación del mal. La moral es la mediación absoluta que descubre los males, pone remedios y ofrece valores absolutos. Sólo la moral es capaz de ofrecer una respuesta adecuada a las angustias y esperanzas de aquella sociedad medieval.

La moral es la única ciencia que puede presentarse como fundamento objetivo para la reestructuración del saber y del vivir. La *belleza* de esta reina, la *utilidad* de esta bienhechora y la *magnificencia* de esta creadora de energías debe orientar y dirigir la reforma de la universidad, de la Iglesia y de la sociedad, como asimismo es la única arma válida paja convertir a los paganos y convencer a los musulmanes. Sólo la moral, basada en la justicia y en el diálogo, puede traer las grandes reformas culturales, sociales y religiosas.

La moral ofrece los derechos y los deberes del vivír. Clarifica los derechos del hombre para con Dios, para con los otros y para con él mismo. «Esta ciencia práctica es llamaba moral y civil porque tiene el oficio de encontrar el justo orden del hombre frente a Dios, frente al prójimo y frente a sí misino. La filosofía moral se propone buscar la salvación del hombre mediante la virtud y la felicidad; naturalmente, ella aspira a eso en cuanto es posible al saber filosófico. De donde resulta que es la más noble de las partes de la filosofía. Ella constituye el fin propio del saber humano; y dado que el fin es siempre aquello que es lo más noble, resulta que es la ciencia más noble» [9].

[8] *Moralisphilosophia,* **p.7. Sobre este tema cfr. J. HACKKTT, «Practical Wisdom and happiness in the Moral philosophy of Roger Bacon», en** *Medioevo* **12 (1986), pp.55-109. Quizá otro caso análogo y único en el Medievo sea Dante, que resalta el primado de la moral al hablar de Tomás de Aquino y Aristóteles (cfr.** *Convivio* **II, XIV, 14-18), aunque estos pensadores jamás cuestionaron el primado de la metafísica, como observa GILSON,** *Dante e la filosofía* **(Milán 1988), pp.115-123; F. NESTRI, «Ruggero Bacone. La filosofía morale fine e compendio della sapienza umana», en** *Sapienza* **35 (1982), pp. 167-194.**

[1)] *Moralis philosophia,* **p.4.**

La moral enseña además lo que se debe creer y probar, como asimismo urge a vivir según las leyes que salvan . Desde la cima de la moral se enseña al hombre a orientar, ordenar y subordinar toda la complejicidad de la existencia al valor supremo, que es Dios. Es una ética en clave feudal que rompe y destruye, sin embargo, el mismo espíritu feudal que sustentaba la sociedad de entonces.

Como dice Alessio: «Aquello que sorprende en esta ética no es su enfoque jerárquico ni el hecho que, en él, el valor ético central venga a coincidir con la subordinación a normas trascendentes y objetivas. No es esto el aspecto original de la *Moralis* baconiana. Lo más relevante es quizá que, en este enfoque, emerjan temas y direcciones que de por sí no se orientan ni se solidarizan con los propios de la ética *alto-feudal.* Si la subordinación constituye el valor central, este valor se encuentra asociado explícitamente a toda una serie de indicaciones que cambian enteramente las viejas técnicas de proclamación, comunicación y difusión de aquel valor que es la subordinación a los Valores» [11]. Pero la *subordinaáón* que anima la ética baconiana se hace desde la *persuasión* y la aceptación libre, que se manifiesta en la *devoción* libre y razonable, mientras que la ética feudal se basa en la *imposición* y en la *sujeción.* La primera lo fundamenta el espíritu de libertad, la segunda el espíritu de esclavitud.

La subjetividad de la subordinación libre es creadora, mientras que la subjetividad de la imposición es esclavizante. La férrea imposición crea *rutina* y *costumbre* mecánica. La libre sumisión a los valores, hecha desde la persuasión, crea *devoción* [12].

La persuasión a someterse a los valores supremos no necesita del apoyo de las armas ni de la fuerza ni de las cárceles, sino que es una llamada al corazón, a la buena voluntad. No necesita del terror de las armas, sino de la fuerza persuasiva de las razones y mucho más de la pedagogía del ejemplo.

En aquel siglo de las Cruzadas sangrientas, el franciscano inglés opone la fuerza de la *predicación* a la dialéctica de las armas. El ha sacado la *retórica* del *Trivio* para introducirla en la ética como arma moral de persuasión. La persuasión se con-

[10] *Moralis philosophia*, pp.4-6.
[11] F. ALESSIO, *Introdu^ione a R. fiacone,* p.l 14.
[12] *Moralis philosophia,* p.236.

vierte ahora en principio antropológico y político de un ecumenismo universal. La predicación, desde una *retórica* funcional y práctica, no debe dirigirse únicamente al frío entendimiento para *convencer,* sino principalmente al corazón humano para *convertir*. El discurso ético no debe ser una aplastante demostración matemática, sino una *persuasión* razonable y afectiva, sin humillar al contrincante con el peso de las razones. Se trata de no ofender la cortesía franciscana del respeto al otro.

Desde esta nueva sensibilidad intelectual y talante cordial es como entra en crisis la tradicional idea de la cruzada armada [13].

Los paganos, los tártaros y los musulmanes pueden ser convertidos con la idea franciscana de la *persuasión* y con el diálogo de la paz. En el arte de la conversión de los infieles no tienen lugar las armas ni las guerras, sino el estudio arduo de las lenguas, de las ciencias y de las artes, y principalmente la simplicidad del corazón, en diálogo fraternal y teniendo fe y esperanza en Dios y en el otro. En esta nueva cruzada hay que usar los medios mejores y más pacíficos, porque los *lobos* «son atraídos más por los fines de la Iglesia que por la efusión de la sangre de un cristiano» [14]. El auténtico cruzado no debe ser un soldado, sino un sabio cristiano o un hombre simple según el Evangelio.

En el campo de la ética, los antiguos fueron grandes maestros, sobre todo Séneca, «al que le fueron reveladas tantas cosas que la Divinidad sólo concede a algunos». Rogelio invita a los de su tiempo a estudiar a esos maestros insuperables, pero casi olvidados. Invita también a redimir la retórica del campo de la estética para llevarla al campo de la ética. La retórica debe recuperar el más alto nivel del saber teórico-práctico, como sierva de la moral.

Los moralistas cristianos, según Bacon, tienen en sus manos una espada cortante; una perfección conceptual objetiva de insuperable armonía y de gran eficacia. Pero no saben manejarla. Una espada cortante en manos paralíticas. «La sabiduría

[13] **Cfr. S. RUNCIMÁN, «The decline of thè crusading idea», en** *Relazioni del X Congresso intemazionale di sciente storiche* **(Firenze 1955), pp.637-657; D. BIGALLI, «Giudizio escatologico e tecnica di missione nei pensatori francescani: Ruggero Bacone», en** *Espansione delfrancescanesimo tra Occidente e Oriente nel secolo XIII* **(Assisi 1970Ì, pp.151-186.**

[14] *Opus Maius* **I, p.l.**

sin elocuencia es como una espada aguda en manos paralíticas, del mismo modo que la elocuencia experta en sabiduría es como una espada aguda en mano aguerrida» [15].

Los escolásticos no saben hacer de la moral un arte. Su verdad no tiene vida, en opinión de Rogelio. Su exposición carece de eficacia e interés. Los antiguos hicieron cosas bellas y escribieron cosas bellas, y los cristianos practican los sacramentos y transmiten fórmulas áridas [16]. ¡Inmensa crítica al teólogo que vive inmerso en la vida y en el misterio y sólo transmite fórmulas incomprensibles!

La reforma de la sociedad tiene su arma privilegiada: el sermón convincente. Se trata de una nueva retórica, de una retórica ética para que la persuasión alcance las esferas privadas y públicas, civiles y religiosas. Así se entrará en el camino de una nueva humanidad. ^

Conclusión

Bacon fue secretario y juez de la cultura de su tiempo. No sólo hizo el inventario de los diversos saberes, sino que hizo un proceso a la misma cultura y trató de ofrecer una solución global, armónica y al servicio de todos los hombres. Poseía un universalismo deslumbrante de conocimientos, a los que se propuso dar una unidad vertebradora y práctica. No era un pensador errático, sino lúcidamente unificador de las diferentes disciplinas.

Cada cultura, dice Ortega y Gasset, «es un movimiento natatorio para intentar salvarse. Hay que tener primero conciencia del naufragio para intentar nadar». Este tener conciencia de la situación histórica fue la vocación de Bacon, fino y penetrante observador de la vida. Pero no fue un espectador pasivo, sino franciscanamente comprometido, tratando de aportar un orden de cosas más razonable y evangélico.

Bacon ha sufrido un incomprensible silencio cómplice por parte de los suyos y un largo secuestro intelectual por parte del

[15] *Opus Tertium,* p.4.

[16] Cfr. E. MASSA, *Ruggero fíacone. Etica e poética nella storia deWOpus Maius»,* pp.121-122; cfr. *Moralis philosophia,* pp.46, 132, 147; J. HACKETT, «Moral philo- sophy and Rhetoric in Roger Bacon», en *Philosophy and Rhetoric* 20 (1987), pp. 18-40.

positivismo. El siglo pasado creó la imagen restrictiva del Bacon positivista, haciéndole el precursor de Galileo o calificándole como el Comte de su tiempo. De hecho, el calendario positivista consagraba el mes de noviembre a Descartes, y el primer martes del mes a Rogelio Bacon.

Gracias a la corriente *erudita* inglesa y a la publicación de las obras del Doctor Admirable se ha ido descubriendo no sólo al Bacon científico, sino también al Bacon filólogo, biblista, lingüista, teólogo y al pensador orgánico [17]. Al encontrarse con el Bacon científico, filósofo, teólogo, franciscano y reformador, uno se llena de admiración ante este genio del Medievo, que vivió como pocos el drama de la cultura de su tiempo. Fue un auténtico ministro del espíritu al servicio de una causa común: la renovación de la Iglesia y de la sociedad. Espíritu planetario consagrado a lo concreto.

Los positivistas no cesan de colocar a Rogelio Bacon junto a Galileo, a Francis Bacon y a Comte. Pero históricamente sería más acertado colocarle junto a Séneca, a Erasmo y a Kierke- gaard, que supieron mucho de reforma y de ironía. Rogelio jugaba mucho con la ironía, era un sabio irónico, porque su idea de la infinita infinidad de la verdad rebasa todo regionalismo mental y se abre a lo universal, al diálogo y al ecumenismo.

Su concepto de la verdad como infinito manifestarse le llevó a ver la presencia de Dios en todas las religiones y con ello echó las bases para una filosofía de la religión. Su sentido unitario y armónico del saber le motivaron para poner el mismo derecho sobre bases teológicas y bíblicas. Luchó siempre por ofrecer una visión interdisciplinar. Cuando en nuestro tiempo el concepto de Universidad —*universitas*— se ha desvanecido y ha sido suplantado por el concepto de Escuelas Superiores o Técnicas, se ha ganado en especialización, pero se ha perdido en visión de conjunto y en pensar armónico. La visión anticipadora de Bacon sobre el saber interdisciplinar sigue siendo para nuestro tiempo un futuro.

[1] **Al conocimiento tic la dimensión polifacética de R. Bacon contribuyó notablemente la obra** *Rogér Bacon l :ssays*} **dirigida por A. (i. Little (Oxford 1914), en la que colaboraron cualificados especialistas tjue presentaron y divulgaron una imagen más universal del franciscano inglés. Desde entonces, la literatura sobre el Doctor Admirable es abundantísima; cfr. a este respecto M. I li m .R-l** *A* **xiami,** *Roger Bacon. ! Amr der \nscbanlicbkeil,* **pp. 144-156; I'. BorriN en** *R. Bacone. La a cien %a esperin/rn/ale,* **p p. 55-75.**

Capítulo IV

PEDRO DE JUAN OLIVI

1. Vida

Pedro de Juan Olivi o Pedro Olíeu (como se le llamaba en los siglos xiv y xv) nació en Sérignan (Hérault), en la diócesis de Béziers, hacia el año 1248. Precisamente en una región en donde la presencia cátara y la memoria de la cruzada contra los albigenses habían tenido fuerte raigambre. Al cumplir doce años, hacia 1260, tomó el hábito franciscano en el convento de Béziers. Posteriormente fue enviado a París para perfeccionar sus estudios. Allí siguió la enseñanza de San Buenaventura, Guillermo de la Mare, Juan Peckam y Mateo de Aquasparta. Con ellos se alistó a la corriente agustiniana. Olivi no obtuvo el título de *maestro* en teología, aunque sí el de bachillerato. Sobre este hecho académico se dan varias interpretaciones: una, psicológica y personal: renunció al título por humildad; otra, de carácter disciplinar: los superiores vieron en él un pensador demasiado independiente e inconformista; una tercera razón, se debería a sus tendencias rigoristas y joaquinistas, que por entonces estaban constituyendo un movimiento preocupante dentro de la Orden. Después de su estancia en París, volvió a la Provincia y enseñó en el estudio general de Montpellier. Siempre permaneció fiel al *magnus doctor noster* Buenaventura, a quien siguió no tanto en el sistema filosófico-teológico cuanto en la fidelidad al franciscanismo como forma de vida.

Kn 1282, después de las disposiciones del Capítulo general de Estrasburgo sobre la unidad doctrinal de la Orden, Olivi fue fuertemente atacado por sus críticas a la dirección de la Orden, a sus *desviaciones* del espíritu primitivo y a la presencia de los franciscanos en las altas esferas de la sociedad y de la Iglesia. A instancia del provincial de Provenza, siete teólogos franciscanos formularon en una carta (que pasará a la historia como

la *Carta de los siete sellos)* veintidós proposiciones para que el general de la Orden obligara a Olivi a firmarlas. Los dichos siete maestros enviaron a todos los conventos una lista de treinta y cuatro proposiciones, tomadas de los escritos olivia- nos, calificándolas o de falsas o de heréticas. Ante este clima de hostilidad contra Olivi, el nuevo ministro general, Mateo de Aquasparta, lo mandó a Florencia en 1287 como lector de teología en el estudio de Santa Croce. Después de dos años de relativa calma volvió a la Provenza, en donde encontró nuevamente el enfrentamiento. A partir de 1289 vive con relativa tranquilidad y escribe intensamente. Muere en el convento de Narbona el 14 de marzo de 1292 con gran fama popular como hombre evangélico. Después del pontificado de Clemente V (1304-1314), que asistió a la lucha entre la comunidad y los espirituales, se llegó al pontificado de Juan XXII (1316-1334), que atacó a los espirituales; y el día 8 de febrero de 1326 el Papa, en un Consistorio público, condenó el comentario de Olivi al *Apocalipsis,* el único escrito del franciscano provenzal formalmente condenado.

2. Obras

Es sorprendente la abundantísima producción literaria de Olivi, sobre todo si se tiene en cuenta su agitada vida espiritual. «Nadie puede examinar la primera fase de la carrera de Olivi —dice D. Burr— sin sorprenderse del número y de la calidad de las obras escritas antes de 1283. En este año llevó a cabo la mayor parte de sus escritos que llaman la atención de los estudiosos modernos. Empresa particularmente destacable si se tiene en cuenta que en 1282 no había cumplido aún los treinta y cinco años» [1].

Las principales obras filosófico-teológicas de Olivi son las siguientes: 1. *Commentarla in* /K *libros Sententiarum.* Es una obra completamente inédita y se conserva parcialmente en tres códices de la biblioteca de la Universidad de Padua; 2. *Quaestio nes ordenatae* o *Summa super Sententias* [2]; 3. *Quaestiones quodlibetales*

[1] D. BURR, *Thepersecution of Peter Olivi* (Filadelfia 1976), p.11.

[2] Ed. B. Jansen, *In secundum librum* (Quaracchi 1921-1926). Ed. A. Emmen- E. Stadler, *In tertium* (Grottaferrata 1981).

o *Quodlibeta* [3]; 4. *Responsiones* a los documentos de París [4]; 5. *Quaestiones de perfectione evangélica* [5]; 6. *Expositio super Dionysii de angélica hierarehia* [6]; 7. *Quaestiones de Trinitate*\ 8. *Quaestiones de Domina* [7]; 9. *Quaestiones de Signis voluntariis* [8]; 10. *De perlegendis philosophorum libris* [9], en donde Olivi expone sus ideas, su método y su precaución sobre la filosofía. Escribió muchos comentarios sobre Biblia, ascética y mística y sobre espiritualidad franciscana.

3. Olivi y su circunstancia

Olivi vive con el sentimiento trágico de considerarse entre los suyos como un extraño, un incomprendido o una víctima. De ahí que todos sus escritos tienen el tono lúcido de un desafío, de uno que lucha contracorrieme, de un cruzado espiritual. «Os pregunto, hermanos, qué he hecho a mi Orden para que mis hermanos y padres me vilipendien por todas partes de la tierra y esté lleno de infamia». Ese es el grito, casi desesperado, que dirige al ministro general Raimundo Godo- fredo [10], y que refleja un ambiente virulento y polémico. Es un franciscano agónico, en el sentido unamuniano, que no se siente de más ni de sobra, sino molestando. Alguien no indiferente y que da que pensar y reaccionar en contra.

A Olivi le toca vivir en una circunstancia histórica muy especial de su Orden, que ha adquirido prestigio y algunos puestos de responsabilidad en la Iglesia. El ve y analiza esta realidad social y eclesial de su Orden; pero no hace de ello

[3] **Ed. Venecia 1509.**

[4] **Ed. D. Laberge, *Archivum franciscanum historicum* 28 (1935), pp. 115-155, 374-407; 29 (1936), pp.98-141, 365-395.**

[3] ***Q.* 1-4, ed. A. Emmen-F. Simoncioli, *Studifrancéscani* 60 (1963), pp.382-445; 61 (1964), pp.108-167.j2- 12, ed. F. Delorme, *Antonianum* 16 (1941), pp.131-164. *Q.* 14, ed. M. Maccarrone, *Rivista di sotira della chiesa in Italia* 3 (1949), pp.309-343. *Q.* 16, ed. L. Oliger, *Archivum franciscanum historicum* 11 (1918), pp.309-373.**

[6] **Ed. F. Delorme (Quaracchi 1934), aunque sólo la cuestión del *proemio.***

Ed. D. Pacetti (Quaracchi 1954).

[8] **Ed. F. Delorme, *Antonianum* 20 (1945), pp.309-330.**

[9] **Ed. F. Delorme, *Antonianum* 16 (1941), pp.31-44.**

[111] **Cfr. P. PKANO, «Raymond Geoffroi, Ministre General et défenseur des Spirituels», en *Picenum Seraphicum* 11 (1974), p. 191. Sobre la llamada persecución de Olivi cfr. D. BURR, *The persecution of Peter Olivi.***

simple acta como un secretario neutral, sino que se convierte en juez apasionado y se pregunta si ese paso de la Orden no es un salirse fuera de su ideal [n]. El franciscano ve, analiza y juzga el paso de la primitiva y originaria *fratemitas* a la *religio,* del carisma fundacional a la institución eclesial. Tiene un sentido mesiánico del franciscanismo como vivencia radical del evangelio, y está dotado de una gran pasión por lo auténtico hasta desembocar en una actitud rigorista.

Este sentido mesiánico del franciscanismo se potenció en su encuentro con el movimiento del calabrés Joaquín de Fiore, que tuvo gran influjo en el grupo de los espirituales. Pero hay que subrayar que Olivi no va a Francisco de Asís a través del calabrés, sino que descubre a éste desde la experiencia del santo de Asís. La visión mesiánica oliviana implica una visión particular de Dios, del hombre, del mundo y de la historia, aunque no se la debe sacar de lugar ni darle unas dimensiones desproporcionadas [12].

El purismo evangélico de Olivi le lleva a censurar las debilidades de un franciscanismo contemporizador y a criticar los defectos de la Iglesia, que ama apasionadamente. La antítesis entre la *Iglesia espiritual* y la *Iglesia camal,* que se manifestaba al final del siglo xill, aparece perfectamente señalada y descrita en el estudio exegético oliviano *Lectura super Apocalipsis.* El franciscano no es un crítico implacable contra las limitaciones de la Iglesia, sino un cristiano exigente que pide lo mejor a aquello que más ama. Tomó la actitud «de un nuevo Oríge

[11] Sobre la visión oliviana del franciscanismo cfr. D. FLOOD, «Le projet franciscain de Pierre Olivi», en *Etudesfranciscaines* 23 (1973), pp.367-379.

[12] Se ha querido ver en el joaquinismo y en Pedro Juan Olivi una presencia espiritual condicionante y operativa en los primeros misioneros franciscanos en América, concretamente en México. Cfr. *Diffusione del francescanesimo nelle Americhe* (X Congr. inter. di Studi francescani, Assisi 1984): R. MANSELLI, «Cristoforo Colombo, Alessandro VI e i primi missionari francescani», pp.36-54; G. BAUDOT, «Les missions franciscaines au Mexique au XVI[cme] siécle et les *dou%e premien*», pp.121-152. Ya es conocida la tesis de Baudot, J. L. Phelan y de J. A. Maravall sobre el influjo del joaquinismo y de los espirituales en los primeros misioneros franciscanos en América. Aunque este tema pertenece más a la historia que a la filosofía, hay que decir, de pasada, que tal tesis es una opinión que no corresponde a la verdad histórica. Los misioneros franciscanos no fueron a América armados con el joaquinismo medieval ni con el movimiento espiritualista, sino con las ideas renacentistas y universales de Erasmo de Rotterdam y con la utopía de Tomás Moro, además del espirítu franciscano.

nes» [13] por vivir y encarnar las exigencias totales del evangelio más radical y revestirse concretamente de las formas más perfectas de libertad.

4. Filosofía y teología

Olivi posee su propia síntesis filosófica mental, que se advierte en el modo coherente de tratar los diversos problemas, pero no está explicitada en un tratado orgánico, sino diseminada en toda su extensa y apasionada obra. De ahí la dificultad en ofrecer al lector una visión unitaria de su pensamiento disperso.

La especulación oliviana es eminentemente práctica y está al servicio de un saber teológico y de un vivir evangélico. No entiende la especulación como simple goce de la mente, sino como herramienta mental para la comprensión de la verdad que debe ser vivida. La filosofía está al servicio de la teología como comprensión racional del dogma y de las verdades teológicas. Conoció de cerca y vivió toda la problemática del aristotelismo averroísta de la década 1270-1280 y la famosa condena de 1277. Toda esa situación histórica creó en su espíritu un cierto recelo contra la filosofía, sobre todo cuando se independiza del saber teológico. Era la reacción legítima de los discípulos inmediatos de San Buenaventura en los años en que estaba viva en los ambientes agustinianos la actitud contra las tendencias racionalísticas del aristotelismo extremista y de los averroístas latinos. De ahí la desconfianza razonable de quien es un teólogo y un místico hacia lo puramente racional, y la subordinación de la filosofía a la teología como método y como hermenéutica.

El franciscano provenzal parte del hecho de que, gracias a la revelación, poseemos un *corpus* doctrinal sobre Dios, el hombre, el mundo y la historia que supera totalmente las conclusiones de las especulaciones de los filósofos más conspicuos.
En su breve opúsculo *La lectura de los libros de los filósofos* comienza del siguiente modo: «Para saber acercarse a la

[13] **H. dk Lubac,** *hxégése médiévale. Les quatre sens de l'Lcriture*,**. II (Paris 1964), p.341.**

lectura de los filósofos conviene tener presente aquella frase del Apóstol que nos enseña a estar particularmente atentos a cuatro elementos de la filosofía mundana, la falsedad del error, la verdad de la razón, la vanidad de la tradición, la parcialidad o pobreza de la especulación. Por la falsedad del error puede llamarse justamente *desviada,* por la verdad de la razón puede llamarse *sabiduría,* por la vanidad de la tradición puede llamarse sabiduría *del mundo* o mundana o temporal, más bien que divina y celeste, por la parcialidad de la especulación debe llamarse de *este* mundo, pronombre particular que expresa esta parcialidad» [14]. Todo el librito es una explicación de las limitaciones de los filósofos griegos que sólo poseyeron la luz de la razón natural, pero no pudieron poseer la luz de la revelación que la supera en contenido, en certeza y en claridad.

La situación de un hombre que se dedica a la búsqueda filosófica y se propone resolver los máximos problemas de la existencia humana, al margen de la fe y con sólo las fuerzas de la pura razón, se encontrará en una situación muy pobre y oscura. El hombre tiene una incompetencia radical para resolver los grandes problemas humanos y, por ello, necesita la revelación [15]. Olivi no sólo protesta contra aquella admiración hacia Aristóteles por parte de muchos filósofos y teólogos [16], sino que declara abiertamente su independencia mental frente a la autoridad del filósofo [17], e incluso manifiesta su regocijo espiritual cuando recrimina al Estagirita su rigor científico y sus transgresiones en la lógica [18].

[14] *De perlegendis philosophorum libris,* **p.31.**

[15] **Cfr.** *Quaestiones in secundum lib. Sen*/. **III, pp.578-579.**

[16] *Quaestiones*, **q.27 (I, 479).** [17] *Quaestiones*, **q. 16 (I, 337).**

[18] *Quaestiones,* **q.20 (I, 462). M. Th. d'Alvhrny presenta a Olivi como un adversario de Santo Tomás: «El motivo principal de la irritación oliviana es la actitud de Santo Tomás con relación a Aristóteles y a los filósofos árabes, que Tomás cita en las cuestiones teológicas tomando en seria consideración sus argumentos, adoptándolos cuando le parecían válidos desde el punto de vista de la razón natural. En ocasiones, Olivi cita a Aristóteles, a veces a Avicena e incluso a Averroes, pero considera con desconfianza y aun con animosidad estos cuerpos extraños a la cristiandad... Severo como Jerónimo... Olivi declara que conviene tratar a los filósofos paganos y árabes como a la esclava Agar, y no venerarlos como maestros. Para él, Tomás pertenece a la categoría de** *filosofantes* **que se desvían de la sana doctrina siguiendo a Aristóteles, Platón y sus discípulos musulmanes». «Un adversaire de saint Thomas: Petrus Johannis Olivi», en** *St. Thomas Aquinas,* **1274-1974 (Toronto 1974), vol. II, p.184).**

Para Olivi, los filósofos paganos, y el primero entre todos está Aristóteles, tienen un gran mérito, que hay que reconocer: la técnica de la investigación racional, es decir, son maestros del método. Con ellos se aprende qué es la ciencia, cuáles son sus exigencias, sus procedimientos y sus objetivos, pero el contenido real debe buscarse en la teología. Fe y razón, teología y filosofía deben distinguirse por su método y exigencias propios, pero no deben separarse en la comprensión humana de lo divino. En este campo, el franciscano provenzal sigue el camino de la mayoría de los teólogos medievales.

5. **Metafísica**

A la pregunta clásica de ¿qué es el *ser* de una cosa?, Olivi responde precisando que «el ser no es el acto de la esencia como la forma es el acto de la materia, sino únicamente de aquel modo por el que la misma esencia es acto de la esencia y del ente, y este acto se considera como actualidad o entidad» [19]. La materia es aquello que es independiente de la forma. Pero, al llegar la forma, la materia se enriquece, es decir, su ser se configura según determinaciones ontológicas que no poseía y comienza a ser aquello que no era. Sin embargo, con la esencia de una cosa se me da toda la realidad de la cosa, incluida su existencia. El *ser,* la existencia, no es algo que se añade a la esencia, sino la actualidad misma de la esencia.

El ser, pues, es la actualidad de la esencia. Una esencia sin su propio ser es un vacío ontològico, no sería algo, sino mera posibilidad para algo. Ahora bien: si el ser y la esencia están tan íntimamente unidos, ¿debe concluirse que se trata de dos nombres para significar la misma cosa? La respuesta oliviana es que los dos términos *ser* y *esencia* no son simples nombres sin contenido, sino dos conceptos diversos, más aún, dos *rationes reales.* Lo cual quiere decir que la misma realidad da pie a nuestro entendimiento para poder formar dos conceptos de la misma cosa [20]. La esencia y la existencia se distinguen entre sí únicamente en virtud de nuestro modo de entender las cosas; sin embargo, no son dos conceptos puramente lógicos, sino dos *rabones reales.* Con ello, Olivi sigue la vía media entre

[19] *Quaestiones,* **q.8 (I, 152).** [2(1] *Quaestiones,* **q.8 (I, 156s.).**

aquellos que defienden la simple distinción lógica y los que admiten la distinción real. Según Bettoni, «la distinción intermedia de Olivi está mucho más cerca de la distinción lógica *cum fundamento in re* de Santo Tomás y de la distinción intencional de Enrique de Gante que de la distinción formal de Escoto» [21].

Vinculado a la tesis de las *rationes reales* se encuentra el problema de la individuación. Olivi se pregunta «si la individuación añade algo a la esencia del individuo considerada específicamente» [22]. Analiza las diversas opiniones existentes sobre el tema y después se pregunta por cuál es el principio individuante, e incluso si es necesario un tal principio. Cuando se afirma que la especie se diferencia del individuo y que se pasa de aquélla a éste mediante la añadidura de algo, tal afirmación puede aceptarse según lo que se entienda. Para algunos, tal diferencia o dicho paso es justificable sólo si se admite que a la esencia específica se añade una nueva realidad. Para otros, que excluyen lo anterior, es claro que la esencia individual no es otra cosa que la esencia específica, y la diferencia la hace sólo el entendimiento. Según Olivi, «la individuación no añade nada a la esencia del individuo» [23] en sentido ontològico, sino en sentido lógico. La individuación no añade *algo* que antes no había, sino *algo* que antes no había sido tomado en consideración. No se trata, pues, de añadir una realidad a otra realidad, sino de *añadir* un concepto a otro, no en cuanto el entendimiento tenga un nuevo punto de vista, sino en cuanto describe nuevos aspectos de la realidad. Olivi no es ni un ultrarrealista ni un nominalista, sino un realista moderado.

6. Hilemorfismo

Olivi, siguiendo la corriente franciscana, defiende la composición hilemórfica de todos los seres creados, para acentuar con ello la diferencia radical entre el creador y las creaturas. Todos los seres creados están compuestos de materia y de forma. Pero la materia no la entiende en sentido aristotélico como pura posibilidad. La materia no está sólo en potencia, sino

[21] E. BFÌTTONI, *Le dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi* (Milano 1959), p.242.

[22] *Quaestiones,* q. 12 (I, 210). [23] *Quaestiones,* q.12, (I, 227).

que posee ya cierta actualidad y es un *quiddam solidum* [24]. La materia se distingue de la forma en que mientras aquélla es algo indeterminado por su propia naturaleza, ésta es una realidad determinada ontològicamente. La materia, siendo esencialmente determinable, está orientada hacia aquello que puede determinarla, mientras la forma, estando ontològicamente determinada, no puede ser otra cosa que algo terminal, el final de una tendencia. La materia, pues, se contrapone a la forma como la perfectibilidad a la perfección, lo perfectible a lo perfecto [25]. «La forma no es un acto cualquiera, sino el acto determinativo e indeterminable» [26]. Aquello que da la forma no es la actualidad en general, sino una cierta actualidad, precisamente la formal. La forma no hace que las cosas sean simplemente, sino que sean tales o cuales. Por eso la diferencia entre materia y forma no consiste en que la una esté en potencia y la otra en acto, sino en ser la materia una actualidad intrítísecamente perfectible, una actualidad de potencia, en tanto que la forma es una actualidad perfectiva e intrínsecamente no perfectible.

No puede decirse que la materia reciba el ser o que exista sólo en fuerza de la forma, pues la forma no hace que la materia sea tal, sino que sea un ser determinado; le da el ser formal, no aquel material [27]. Pero el hecho de que la materia no pueda existir concreta y determinadamente sin la forma no implica que la materia sea inconcebible en sí misma. La materia y la forma se implican de tal modo que no se pueden separar la una de la otra [28], aunque ontològicamente sean entidades diferentes.

En oposición al pensamiento griego, que subrayaba los aspectos negativos de la materia, en la que veía la raíz de la limitación y de la imperfección, Olivi acentúa la dimensión positiva de la materia, en la que ve ciertamente el limite intrínseco del ser finito, pero a pesar de ello se la presenta como la raíz de todas las perfecciones que pueden acumularse en una creatura. La *potencialidad* no es un elemento puramente negativo, sino el receptáculo necesario de todas las perfecciones finitas. Incluso llega a afirmar que una creatura es tanto más perfecta cuanto es más perfectible [29]. Esa capacidad de

[24] *Quaestiones,* **q.16 (I, 307).** [2] *Quaestiones,* **q.16 (I, 310).**
[2:1] *Quaestiones,* **q.16 (I, 308).** [28] **Ibid.**
[2(1] *Quaestiones,* **q.16 (I, 309).** [29] *Quaestiones,* **q.16 (I, 311).**

infinito le acerca más al infinito concreto. Esta interpretación oüviana de la materia adquiere toda su comprensión y significación desde la metafísica de la doctrina creacionista. Olivi sigue en este tema la tradición agustiniana, aunque ofrece un concepto más riguroso de la relación entre materia y forma.

La actualidad del compuesto sustancial es resultado de la conjunción de dos actualidades: la de la materia y la de la forma, destinadas ontològicamente a completarse de manera recíproca porque no pueden existir separadamente. Sólo el compuesto goza de entidad total metafísica, autónoma y autosuficiente. Aunque la materia y la forma gozan de sus respectivas *actualidades*, como *entidades* incompletas, sin embargo adquieren su sentido pleno y definitivo cuando se integran en la unidad del compuesto sustancial [30].

7. Pluralidad de las formas

La concepción oliviana del hilemorfismo, en linea agustiniana, abre la puerta a la posible coexistencia de varias formas sustanciales en una misma sustancia. Si la forma da a la materia su actualidad formal, pero no toda la actualidad de la que es capaz, resulta que la materia primera sigue siendo aquello que es por naturaleza: una realidad en potencia para recibir todas aquellas formas que la puedan perfeccionar. Una forma determinada no agota las posibilidades intrínsecas de perfección de la materia, que es pura potencialidad para recibir otras más que la enriquezcan en el orden ontològico.

El motivo de la defensa de la tesis de la pluralidad de formas es de carácter psicológico. Es decir, para poder demostrar que en el hombre hay otras formas sustanciales además del alma, hay que demostrar antes que metafisicamente es posible dicha tesis en cualquier ser compuesto de materia y forma [31].

Olivi rechaza tanto la teoría de la subordinación esencial de las diversas formas cuanto la teoría de la yuxtaposición de las formas, ya que las formas no pueden unirse de este modo [32].

30 *Quaestiones,* **q.16 (I, 334).**

31 *Quaestiones,* **q.50 (II, 29). A la cuestión 50, bastante breve, se añade un largo** *Apéndice* **polémico con las diversas corrientes de su tiempo, a las que trata de responder y de superar.**

32 *Quaestiones,* **q.50 (II, 37-40).**

Diversas formas no pueden coexisdr en un ser sin que se establezca entre ellas un vinculo ontológico de interdependencia y que se traduzca en una cohesión de naturaleza metafísica [33]. Según el doctor franciscano, la última forma perfecciona todas las precedentes, pero no las elimina [34]. La última forma, que es siempre más perfecta que las precedentes, mantiene su predominio sobre la materia sin aniquilar las formas precedentes, sino vivificándolas y purificándolas. Según la interpretación de Bettoni, «s£ trata de una subordinación dispositiva. ¿Qué cosa quiere decir? Quiere decir que la contribución propia de las partes formales o de las formas parciales en la realización del compuesto se resuelve en disponer la materia a recibir la forma total» [35].

El problema de las formas en modo alguno pretende comprometer la unidad sustancial del compuesto. En la teoría de la subordinación dispositiva, las formas no se yuxtaponen simplemente, sino que se ordenan de un modo intrínseco y finalístico la una a la otra hasta concluir en la última perfección esencial. Esta tesis de la pluralidad de las formas parte del dinamismo del universo, al que se debe explicar en su inmensa variedad de manifestaciones y según un proyecto de unidad y *Ac* armonía. Olivi juzgaba que la riqueza de las formas es expresión de la perfección del ser y que todas ellas están vinculadas por una materia común que posee unidad conceptual.

8. Antropología

La antropología tiene un puesto nuclear en el pensamiento oliviano, como en todos los autores medievales, aunque viene interpretada desde dos visualizaciones distintas y complementarias. Desde la perspectiva teológica que interpreta al hombre como ser privilegiado de la creación, como *imago Dei,* y desde la perspectiva filosófica como ser mundano y compuesto de elementos difíciles de combinar y que son la gran prueba para la razón humana. Es tesis común a todos los medievales de que el hombre, considerado filosóficamente, es fruto y resulta

[33] *Quaestiones,* q.50 (II, 38). [34] *Quaestiones,* q.50 (II, 39).
[35] E. Bkttoni, *Le dottrine filosofiche di Pier di G. Olivi',* p.311.

do de la unión sustancial de un cuerpo y de un alma, explicado según el esquema hilemórfico de la materia y de la forma [36].

El doctor franciscano, en sintonía con su tesis de la pluralidad de las formas, defiende que en el hombre coexisten diversas formas sustanciales. Coexistencia de formas no sólo en el hombre, en cuanto compuesto de alma y cuerpo, sino además en el mismo cuerpo y en la misma alma. «Sostengo que en el cuerpo humano, además del alma, hay otras formas realmente distintas de ella» [37], aunque no precisa cuántas. Dice que el cuerpo humano es un *corpus mixtum, complexionatum, organi^atum* [38]; y dado que estas determinaciones no son accidentales, sino esenciales, es necesario que estén informadas por sus correspondientes formas sustanciales.

También en el alma hay pluralidad de formas. Son tres las formas del alma: la vegetativa, la sensitiva y la intelectiva, [39] sin que por ello sean tres almas distintas. Para comprender que Olivi es un convencido defensor de la unidad del alma basta leer el *Apéndice* de la cuestión 50 [40], en donde se dice claramente que en el hombre hay una sola alma. Por el hecho de admitir las tres formas del alma (vegetativa, sensitiva e intelectiva) no se compromete su unidad, porque ellas están ordenadas por su propia naturaleza a informar la misma materia [41].

El hombre, pues, es una realidad humana muy compleja y es resultado enigmático de síntesis sucesivas. El cuerpo, en cuanto sustancia material, está compuesto hilemórficamente de materia primera corpórea y de varias formas (al menos tres) sustanciales, igualmente corpóreas. En el alma, en cuanto sustancia espiritual, cohabitan tres formas sustanciales radicadas en la misma materia espiritual y completamente diversa de la del cuerpo.

En esta visión piramidal de la pluralidad de formas no se niega la unidad sustancial del compuesto humano. No hay

[36] Sobre la problemática medieval de la pluralidad de formas y las diversas soluciones cfr. R. Zavalloni, *Richard de Mediaville et la controverse sur la pluralité des formes* (Louvain 1951).

[37] *Quaestiones,* q.50 (II, 35).

° *Quaestiones,* q.50 (II, 31). En este tema Olivi no se encuentra muy seguro, y en la misma cuestión presenta otro elenco de perfecciones esenciales: *coiporeitas*, *mixtio, organi^atio, vegetativa, sensitiva, intellectiva.* Hay que advertir que esta incerti- dumbre en enumerar las formas les sucedía a otros autores medievales.

[39] *Quaestiones,* q.51, Apéndice (II, 182).

4" *Quaestiones,* q.52 (II, 181-198). [41] *Quaestiones,* q.51 (II, 184).

dualidad de sustancias, sino unidad estructural y vertebrada en un *unum* ontológico [42]. La pluralidad de formas complica y hace difícil la íntima unión del compuesto humano. Olivi pone al alma y al cuerpo en una relación íntima y recíproca, de tal modo que el alma es la forma del cuerpo y, sin embargo, éste no está informado directamente por la forma intelectiva. La parte sensitiva informa la materia física del cuerpo, así como también la materia espiritual del alma. De tal modo que la unión directa entre el alma racional, y el cuerpo se realiza a través de la parte sensitiva. Es decir, el alma racional es forma del cuerpo, pero no en cuanto es racional sino en cuanto es sensitiva. No puede decirse que el alma sea forma del cuerpo en cuanto intelectiva, sino porque está inclinada naturalmente a unirse a un cuerpo, y lo hace a través de las mediaciones de las demás formas. El mismo Olivi se percata de las dificultades para comprender correctamente esta tesis, [43] pero no por ello renuncia a su visión personalísima.

Esta visión original de Olivi ha sido muy criticada, pero más desde presupuestos de otras escuelas que desde su misma dinámica interna. La visión oliviana, complicada pero coherente, hace de su autor uno de los pensadores más independientes de su tiepipo.

9. Las potencias del hombre

El doctor provenzal subraya la gran complejidad de la vida humana que se articula y vertebra en una unidad estructural y armónica. Los tres principios vitales: vegetativo, sensitivo y

[42] **El editor B. Jansen, en los** *Prolegomena* **a las** *Quaestiones in sec. lib. Sent.,* **sostiene que Olivi defendió que el alma intelectiva no es** *per se et essentialiter* **la forma del cuerpo, creando un cierto dualismo en el hombre, siendo por ello condenado en el Concilio de Vienne (1311-1312). Esta tesis se ha repetido en manuales y en libros, pero no corresponde exactamente a la enseñanza oliviana ni tal Concilio condenó al pensador provenzal. El Concilio se preocupó del tema de la unión del alma y del cuerpo para salvar la naturaleza humana de Cristo. Cfr. T. Schneider,** *Die Einheit des Menschen. Die antropologische Formel «anima forma corporis» in sogennanten Korrektorienstreit und bei Petrus Johannis Olivi. Lin Beitrag %our Vorgeschichte des Konzils von Vienne* **(Münster 1973). B. Jansen, «Die Leiblehre Olivis über das Verhältnis von Leib und Seele», en** *Franziskanische Studien* **5 (1918), pp. 153-173; del mismo, «Die Seelenlehre Olivis und ihre Verurteilung auf dem Wiener Konzil», en** *Franziskanische Studien* **21 (1934), pp.297-314.**

[43] *Quaestiones*, **q.51 (II, 145).**

racional, se integran en una unidad metafísica interdependiente y significativa.

Olivi, en sintonía con la doctrina común, admite en el hombre un apetito sensible [44], del que la fuerza concupiscible e irascible son dos aspectos complementarios [45]. Pero, en contra de la opinión común, defiende que se dan en el hombre tantas potencias apetitivas cuantas son las potencias cognoscitivas, es decir, una para cada sentido. Por su parte, la vida sensitiva se bifurca en dos actividades completamente distintas: la apetitiva y la cognoscitiva, y, a su vez, cada una de éstas acoge en sí una multiplicidad de potencias específicamente distintas; es decir, seis potencias cognoscitivas (los cinco sentidos externos más el sentido común) y seis potencias apetitivas (una para cada sentido particular más otra para el sentido común) [46].

La vida intelectiva es menos compleja que la sensitiva; y para dar razón de todos sus aspectos y de las manifestaciones de la vida racional basta admitir las dos potencias tradicionales: el entendimiento y la voluntad [47]. El objeto del entendimiento es el ser simplemente, y el de la voluntad es el del bien sin restricciones [48].

Sobre la relación entre el alma y sus potencias rechaza tanto la tesis de Pedro de Gante como la de Santo Tomás. Contra la tesis agustiniana dice que las potencias no están tan unidas a la esencia del alma que lleguen a identificarse con ella; y contra la tomista responde que no son tan diversas del alma que las facultades puedan aparecer como realidades distintas. También se opuso a la solución bonaventuriana.

Olivi, en consonancia con su teoría de las *rabones reales*, afirma que, para poder dar razón de la experiencia interna, hay que interpretar las relaciones entre el alma y sus potencias de tal modo que aparezcan como realidades esencialmente distintas y sin embargo homogéneas y metafísicamente complementarias. Las potencias, por un lado, son distintas del alma, y por otro, constituyen una unidad con ella [49]. Las potencias están en relación al alma como las partes al todo. Difieren del alma como las partes se distinguen del todo; y se identifican con el

[44] *Quaestiones*, **q.68 (II, 625).** [4] *Quaestiones,* **q.55 (II, 286).**
[45] *Quaestiones,* **q.69 (II, 626-630).** [48] **Ibid.**
[46] *Quaestiones,* **q.70 (II, 635-636).** [49] *Quaestiones,* **q.54 (II, 253).**

alma lo mismo que las partes con el todo [50]. La potencia no es otra cosa que la misma alma considerada de un modo parcial y bajo la perspectiva de una actividad particular [51].

10. La libertad

El hombre tiene un puesto privilegiado en el mundo gracias a su capacidad cognoscitiva ciertamente; pero más aún gracias a su capacidad de autodeterminación. La libertad es la prerrogativa máxima del hombre. La razón es maravillosa por su poder cognoscitivo, pero la voluntad tiene el primado porque es la sede de la voluntad. En la libertad, el hombre adquiere su grandeza suprema [52].

La libertad es tan profundamente humana que un hombre normal preferiría la aniquilación a ser reducido a una existencia animal [53]; ¡inmensa concepción de la libertad! La grandeza del hombre es su propia libertad. Es todo un grandioso programa antropológico y político. Si el hombre posee la dignidad de persona porque es libre, habrá que valorar al máximo la facultad que lo expresa, como es la voluntad. La gran defensa de la libertad que hace Olivi y los análisis de la voluntad suponen la parte más apasionada y amada de la psicología de su autor. El franciscano provenzal hace la defensa más apasionada sobre esta prerrogativa humana que se haya escrito en el siglo xiil. Jansen lo reconoce cuando afirma «que por esta cuestión Olivi merece colocarse entre los clásicos de cualquier filosofía» [54].

Olivi se plantea la cuestión sobre cuáles son las condiciones del obrar libre, y responde que la condición fundamental es la autodeterminación. La voluntad es libertad porque se autodetermina [55]. La posibilidad de elección no es el constitutivo de la libertad, sino solamente una consecuencia de la capacidad de

[50] *Quaestiones,* **q.54 (II, 256).** [51] *Quaestiones,* **q.54 (II, 258).**

[52] *Quaestiones,* **q.54 (II, 249); q.57 (II, 327); q.1 (I, 11).**

[53] *Quaestiones,* **q.57 (II, 334).**

[1, 4] *Quaestiones,* **Prolegomena (II, XI). Cfr. F.** Simoncioli, *Ilproblema della libertà umana in Pietro di Giovanni Olivi e Pietro de Trabibus* **(Milano 1960).**

[33] *Quaestiones,* **q.57 (II, 358). Según Olivi, el entendimiento no decide ni elige. Cumple su misión presentando a la voluntad los objetivos a realizar: «Sólo muestra a la voluntad los contrarios y el modo de realizarlos».** *Quaestiones,* **q.57 (II, 339).**

autodeterminarse, que es la esencia de la libertad. Esto implica que para que haya auténtica autodeterminación no basta que la voluntad se mueva a sí misma de cualquier modo, sino que debe ser responsable de sus actos hasta el punto de doblegar a ella las demás potencias del alma. La voluntad es, en definitiva, el último resorte de toda nuestra vida interior [56]. La voluntad es la gran señora de la vida interior del hombre no sólo con relación a la razón, sino también en el campo de los afectos y de los sentimientos. En este terreno, Olivi es fiel seguidor de la tradición franciscana.

Que la autodeterminación es la prerrogativa de la voluntad se patentiza en la misma actividad volitiva. Si analizamos la dinámica del querer en sus momentos característicos descubrimos la libertad en su estructura esencial. La autonomía de la voluntad frente a cualquier objeto se manifiesta sobre todo en el hecho que podemos retirarnos de aquellos objetos o seres que más nos atraen y podemos, por el contrario, concentrarnos y detenernos en aquellos que nos repugnan [57]. El hombre, a diferencia del animal, es capaz de decir *no*. Puede convertirse en eterno *protestante*, en asceta de sus propios impulsos. La libertad abarca toda la vida interior del hombre: afectiva, racional y volitiva, como igualmente los objetos preferenciales del mundo exterior. El objeto de la voluntad es ilimitado y está siempre abierto al infinito [58].

Esta fuerza y este poder de la voluntad hacen del hombre no una víctima del necesitarismo naturalístico, sino el protagonista de la historia. Su *ratio imperandi* es una expresión de la voluntad que hace del hombre el artífice de su propio destino. La libertad es la prerrogativa que más nos asemeja a Dios, que es infinitamente libre [59]. Por eso el hombre rebasa el reino de la necesidad y de la causalidad, y pertenece al reino del *novum* y de la creatividad [6U]. Pero Olivi no olvida que la libertad, como todo lo contingente, es ambigua, y lo mismo que puede hacerse, puede deshacerse. No se trata de una libertad absoluta, que es sólo prerrogativa divina, ya que está mediatizada y

56 *Quaestiones,* **q.58 (II, 411).**
37 *Quaestiones,* **q.58 (II, 325).**
>8 *Quaestiones,* **q.58 (II, 331).**
s<} *Quaestiones,* **q.58 (II, 333).**
60 *Quaestiones,* **q.58 (II, 339).**

condicionada por los objetos y por las circunstancias espacio-temporales [61].

11. Dinámica del conocimiento humano

Tanto en el querer como en el conocer, Dios es el paradigma del hombre en la concepción oliviana, teniendo en cuenta siempre las diferencias. Entre el conocer divino y el conocer humano hay una diferencia sustancial, como corresponde a un entendimiento infinito y a otro finito. Mientras el entendimiento infinito posee un conocimiento actualísimo e incondiciona- do y está siempre vinculado a su objeto, el entendimiento finito está condicionado por la presencia del objeto, aunque su actividad sea potencialmente infinita. El entendimiento humano es un sujeto cognoscitivo que está siempre a la caza de su objeto adecuado. Su destino está marcado por la búsqueda incesante de los objetos o realidades que debe conocer. El conocimiento del hombre es radicalmente activo, pero no creador, ya que depende del objeto terminal y deseado.

La psicología oliviana del conocimiento se desarrolla en coherencia y sintonía con su concepción dinámica de la vida espiritual. El espíritu es fundamentalmente activo y autosufi- ciente. Crece, se despliegá y se perfecciona en virtud de su energía interior, aunque condicionado por su radical imperfección de creatura finita. Está dotado de gran potencialidad, pero muy diferente de la aristotélica. Las cosas no producen el acto del conocimiento, sino que simplemente lo hacen posible y se manifiesta en ellas la naturaleza original del espíritu.

Este dinamismo del espíritu, siguiendo la tradición agusti- niana, se orienta hacia la comprensión del singular, en sintonía con la escuela franciscana [62]. Pero va más allá, pues no se

[61] **Para la comprensión existencial de la libertad humana hay que tener en cuenta la teoría oliviana del pecado original: según el orden primitivo creado por Dios, todas las facultades humanas estaban perfectamente jerarquizadas e involucradas en una misma meta intencional y operacional hacia Dios, sumo bien. El pecado original no ha destruido este orden, pero lo ha descompuesto y ha producido una desorientación en las facultades humanas, que en lugar de converger hacia Dios, convergen hacia el yo.** *Quaestiones,* **q.110 (III, 261), cfr. qq.110-117 (III, 261-374). La voluntad humana se encuentra asediada por este desorden y no le resulta fácil acertar en su verdadero destino.**

[62] **(Mr. G. Bonafede,** *llpensiero Jrancescano nel secolo XIII* **(Palermo 1952), pp.9-55.**

contenta con anteponer el conocimiento del singular al del universal, en línea de principio, sino que de hecho el entendimiento humano se orienta al singular y lo aprehende, elaborando después todo el sistema complicado de los conceptos, siendo éstos no puras invenciones mentales, sino fundamentadas en el mundo real.

La independencia del pensamiento que tiene Olivi se manifiesta, una vez más, en la teoría del conocimiento que se desconecta del aristotelismo y se desvincula del agustinismo. Su interpretación sobre las relaciones entre la potencia cognoscitiva y su objeto es muy peculiar al negar al objeto el influjo activo sobre la potencia que se aceptaba en las demás escuelas. Su concepción fuertemente activa del pensamiento hace inútil toda la famosa teoría de la *species sensibilis* y de la *species intelligibilis.* Olivi no sólo critica la teoría aristotélico-tomista de la *species impressa,* sino también las tentativas agustinianas de acomodarla a las exigencias del activismo psicológico [63]. En conexión con esta teoría de la *especie* está aquella del entendimiento agente, que queda también descartada. La distinción entre el entendimiento agente y pasivo o posible es el resultado necesario para todos aquellos que admiten una total o parcial pasividad del entendimiento humano. La concepción activa del entendimiento, como la presenta Olivi, elimina la necesidad del entendimiento agente [64].

Ahora bien: dado que en todo acto cognoscitivo debe estar presente el objeto en nuestras potencias cognoscitivas, Olivi se pregunta por el modo como se realiza esa presencia del objeto en el sujeto. La solución la encuentra en su teoría de la *species memorialis,* que «se genera por algún conocimiento actual del objeto» [65]. La *species memorialis* es aquello que queda en el alma después de cada acto cognoscitivo; es decir, es el recuerdo de aquella imagen en virtud de la cual el alma se configura según el objeto conocido. La especie memorial es como una huella que el objeto ha dejado en el espíritu. El acto cognoscitivo implica un configurarse del alma según el objeto conocido y que hace que el conocimiento se configure de un modo o de otro. El objeto, pues, es un momento terminal de la intencio-

[63] **Cfr.** *Quaestiones,* **q.58 (II, 403-476); q.72 (III, 13); q.74 (III, 27).**

[64] *Quaestiones,* **Apéndice, q.2 (III, 504-513).**

[65] *Quaestiones,* **q.74 (III, 116).**

nalidad de la conciencia cognoscitiva. Y dado que el conocimiento humano es sensible e intelectual al mismo tiempo, la especie memorial será también doble: sensible e intelectiva [66].

La especie memorial, impresa en el alma a través del acto cognoscitivo, es individual, lo mismo que el acto del que procede [67]. Lo que implica que el entendimiento humano conoce el singular, ya que el concepto que nos formamos de las cosas al conocerlas es por su naturaleza «propia semejanza de este individuo en cuanto tal» [68]. El concepto universal se forma en un segundo momento a partir del concepto individual. Se construye en nosotros por abstracción, que no tiene nada que ver con la aristotélica, pues mientras la abstracción aristotélica se realiza en las cosas, despojándolas de sus notas individuantes, la abstracción oliviana recae sobre el concepto individual, distinguiendo en ello «la razón universal de las razones individuales [69].

En la relación cognoscitiva entre sujeto y objeto, Olivi admite que la realidad material influye en el espíritu, aunque no de un modo directo, sino a través de un «influjo impresivo y simple» [70]. La realidad corpórea influye en el espíritu de dos modos: «por el modo del término objetivo» y «por el modo de la coligación» (*modum colligantiae*) [71]. Olivi entiende por *colligantia* la trabazón íntima que existe entre las potencias del alma, vegetativas, sensitivas e intelectuales, de tal modo que un cambio en cada una de ellas incide en todas las demás. La *colligantia* explica también la íntima relación que existe entré el cuerpo y el alma; que tanto el elemento corporal, sano o enfermo, repercute en el alma, como el estado de ésta se acusa en aquél. La visión oliviana se traduce en el sistema integrativo de alma-cuerpo-mundo natural.

12. La existencia de Dios

Como todos los autores medievales, Olivi da gran espacio al tema de las pruebas de la existencia de Dios. Analiza los

[66] *Quaestiones,* **q.74 (III, 116). El orientarse del alma hacia las cosas y su relación con ellas Olivi lo llama** *aspectus,* **que está presente en toda la teoría del conocimiento. Cfr. O. Bkttini, «Fondamenti antropologici dell'attivismo spiritua- le in Pietro Olivi», en** *Studi francescani* **(1957), pp.12-39.**

[67] *Quaestiones,* **q.72 (III, 37).**

[68] **Ibid.**

[69] *Quaestiones,* **q.74 (III, 117).**

[11] *Quaestiones,* **q.72 (III, 13).**

[71] **Ibid.**

argumentos conocidos en las diversas escuelas, hace la crítica de ellos y ofrece su visión personal.

El franciscano provenzal se pregunta si el hombre tiene experiencia directa e inmediata de Dios [72]. Niega dicha experiencia y sostiene que se puede llegar a la existencia de Dios a través de diversos argumentos lógicos, cosmológicos, psicológicos y morales. La existencia de Dios es una verdad inmediatamente evidente, apodícticamente demostrable y además aceptada por la fe [73]. Es el teólogo, que cree, y el filósofo, que demuestra, que se unen en una misma tarea demostrativa a través de la fe y de la razón, como era normal y comprensible en el Medievo.

La primera prueba es *a priori* y parte del famoso argumento anselmiano que Olivi considera totalmente irrefutable [74]. Siendo imposible pensar el ser sumo como no existente, por el hecho mismo de pensarlo y que tengamos su idea, exige que exista. Si no existiera el ser sumo no sería ni siquiera pensable. Ahora bien: si es posible pensarlo, dicho ser debe existir [75]. La idea de sumo bien está en nuestra mente, aunque Olivi no se preocupa en demostrar si tal idea es innata o adquirida. La idea de por sí tiene tal fuerza demostrativa que no le interesa conocer cuál es su origen.

Después pasa a otra prueba *a posteriori,* analizando la realidad contingente del mundo. Todo lo que existe debe tener necesariamente una causa en sí o en otro. Ahora bien: todas las cosas de este mundo, consideradas en su individualidad o en su totalidad, son radicalmente contingentes y están exigiendo una razón fundante de la causalidad, que Olivi describe con gran lucidez y coherencia metafísica [76].

En tercer lugar pasa al argumento psicológico. Al analizar la vida interior descubre en la experiencia interna dos impulsos: «el instinto interno de la conciencia» y «el gusto de la experiencia espiritual», que dan testimonio de la existencia de Dios [77]. Olivi, franciscanamente optimista, interpreta que la instintivi-

[72] *Quaestiones,* **Apéndice, q.l (III, 455).**
[73] *Quaestiones*, **Apéndice, q.3 (III, 525).**
[74] *Quaestiones*, **Apéndice, q.3 (III, 527).**
[75] **Ibid.**
[76] *Quaestiones,* **Apéndice, q.3 (III, 528-539).**
[77] *Quaestiones,* **Apéndice, q.3 (III, 544).**

dad natural no puede engañar. El instinto de Dios es profundamente natural y no puede defraudar.

Finalmente recurre al argumento moral. Con la afirmación de Dios se obtiene y garantiza un orden ético y de valores que se derrumba cuando se niega o se excluye la existencia de El [78].

Para el doctor franciscano toda la existencia, en sus diversas manifestaciones, proclama la presencia de Dios; y su negación es un absurdo ontològico o psicológico. Sin embargo, Dios es creído por la fe [79]. La razón ofrece argumentos para demostrar y mostrar, pero únicamente la fe teologal abre al auténtico Dios existencial.

Olivi analiza y presenta los atributos divinos de simplicidad, infinitud, inmensidad, sabiduría, omnipotencia, omnisciencia, etc., para destacar la sublimidad divina y su trascendencia absoluta. Dios es infinitamente libre, pero su libertad no es arbitrarismo, sino que brota de una inmensa sabiduría, pues el querer divino está penetrado de inteligencia [80].

El primado de la voluntad de Dios es claro y subraya al máximo la autonomía absoluta de la voluntad divina y evita todo aquello que, de algún modo, la pueda disminuir, ya que el libre querer de Dios es la ley suprema de la creación [81]. Pero la voluntad divina no está separada del entendimiento, pues éste es también expresión de su perfección infinita [82].

El acto creador es una prerrogativa exclusiva de Dios. Lo que significa que el mundo es radicalmente contingente y temporal. Dios es un absoluto que trasciende totalmente el mundo aunque se haga presente en él por su acción creadora.

13. Contribución oliviana

Pedro J uan Olivi fue una personalidad vigorosa, original e independiente, que le tocó vivir en tiempos difíciles y de conflictos espirituales muy intensos. Fue un intelectual-espiri- tual que vivió con pasión tanto los problemas filosófico-teoló- gicos como la radicalidad de la vida evangélica. No fue un

[8] *Quaestiones,* **Apéndice, q.3 (III, 546).** [81] *Quaestiones*, **q.112 (III, 298).**
[79] *Quaestiones,* **Apéndice, q.3 (III, 525).** [82] *Quaestiones,* **q.6 (I, 128).**
8(1 *Quaestiones,* **q.3 (I, 57).**

hombre genial que viviera el divorcio de la cabeza y del corazón, sino el apasionado y lúcido pensador que trató de ofrecer una síntesis doctrinal con talante acentuadamente franciscano.

Fue un maestro perfectamente informado de los grandes problemas culturales de su tiempo y de las diversas escuelas con sus respectivas interpretaciones. Pero no fue mente sectaria ni estuvo al servicio ciego de una escuela. Agustinia- no por espíritu y formación, critica el agustinismo y rechaza su famosa teoría de la iluminación. Conoce bien a Aristóteles, pero no le convence su teoría de la abstracción ni su hilemorfismo cerrado. Defendió un radical activismo del entendimiento, anticipo de la subjetividad moderna, pero no del subjetivismo. Según B. Jansen, fue uno de los primeros, si no el primero, en desarrollar la importante teoría del *ímpetu* y, por tanto, uno de los filósofos que siguieron caminos diversos de los aristotélicos para explicar el movimiento mecánico de los cuerpos. Es decir, fue tal vez el primer representante escolástico del actual concepto de movimiento, aunque según A. Maier, en su obra *Los precursores de Galileo en el siglo XIV,* el concepto oliviano de movimiento no está tanto en línea de la física moderna cuanto en clave relacional, que desarrollará posteriormente Occam. Lo que nos revela que el pensador franciscano estaba totalmente abierto al campo de la metafísica, de la psicología y de la física, así como de la teología y de la espiritualidad.

Olivi, agustiniano-bonaventuriano, se abre a nuevos horizontes mentales y prepara la sucesión y continuación de la escuela franciscana, que tendrá sus representantes en Escoto y en Occam. Según Jarraux, Olivi es el puente de unión y el intermediario entre Buenaventura y Escoto [83]. Incidiendo incluso en el mismo Occam [84]. Koch ha tratado de demostrar que con Olivi comenzó a disolverse la síntesis escolástica [85]. Diso

[83] **L. Jarraux, «Pierre Jean Olivi, sa vie, sa doctrine», en** *Etudes franciscaines* **45 (1933), p.287. Este autor sostiene que Olivi «es en gran parte escotista antes de Escoto». Esta tesis la contradice Bettoni,** *Le dottrine filosofiche di Pier di G. Olivi,* **pp.509-510.**

[84] **Cfr. S. Belmond, «Deux penseurs franciscains: P. Olivi et G. Occam», en** *Btudes franciscaines* **42 (1930), pp.193-194.**

[83] **J. Koch, «Der Sentenzenkommentar des Petrus Johannis Olivi», en** *Recherches de théologie anáenne et médiévale* **2 (1930), p.309 El interés actual sobre**

lución de un sistema que no se debe a un ataque hostil, sino a la consideración e introducción de nuevos elementos que ya no encajan en una síntesis acabada. No se trata, pues, de una disolución por ruptura, sino por crecimiento [86].

Olivi, en sus diversas facetas, es notable. Para una bibliografía completa cfr. S. Gieben, «Bibliografía oliviana (1885-1967)», en *Collectanea franciscana* 38 (1968), pp. 167-195; *Wissenschaft und Weisheit* 47 (1984), pp.81-163, con trabajos de D. Burr, J. Schlageter, J. Duvernoy, D. Flood; P. Vlan, en Pietro di G. Olivi, *Scritti scelti* (Roma 1989), pp.49-61.

[86] Conviene recordar aquí al franciscano francés Pedro de Trabes (de Trabibus), íntimo colaborador de Olivi con el que compartía sus puntos de vista doctrinales. Escribió un *Comentario* sobre los dos primeros libros de las *Sententias*. Como Olivi, niega la posibilidad de la creación eterna, identifica la esencia y la existencia, hace distinción formal entre los atributos divinos, niega la teoría del entendimiento agente y posible, no acepta la iluminación y defiende las tesis olivianas con claridad y coherencia. Pero debido a la actitud del Concilio de Vienne de 1311-1312 no tuvo sucesores y ha quedado en la historia entre los grandes olvidados.

Capítulo V

JUAN DUNS ESCOTO

Hay escritores complacientes con los gustos del público, escritores complacientes con sus propias ideas y escritores complacientes únicamente con las exigencias de la verdad, pensada con rigor mental y vivida con pasión. Los primeros son fugaces, los segundos narcisistas y los terceros auténticos y, por ello, imperecederos. A estos últimos pertenece Juan Duns Escoto. Autor difícil pero no escabroso, abstracto pero no evasivo, sutil pero no serpenteante. Hombre de mente lúcida, de pensamiento penetrante y de dialéctica contundente. I' ilósofo-teólogo que piensa y razona desde la problemática concreta de su época, pero trascendiendo su propia circunstancia cultural para embarcarse en la permanente problemática humana.

Gracias a las investigaciones y a los estudios serios de este siglo se han destruido los prejuicios de oscuridad que se tenían del lenguaje escotista y la idea de una sutileza de pensamiento que tendía hacia la abstracción última. Bajo su lenguaje técnico se descubre una gran intensidad intelectual al servicio del I evangelio y del humanismo cristiano. Como ha demostrado el 1\ E. Longpré, en la réplica al panfleto de B. Landry \ la sutileza escotista es exigencia de rigor intelectual puesta al servicio del primado de la caridad, la sublime virtud en la praxis cristiana y cotidiana.

Toda la densidad especulativa escotista está al servicio de una intención *práctica:* la creación, la Encarnación, Dios, el hombre, orientar al ser humano y evitar que se descarríe en el amor: *errare in amando.* Escoto está a favor de una *praxis,* pero no de un evangelismo impaciente y superficial que tiene alergia a la *fatiga del concepto,* que diría Hegel. «En este tiempo —como

[1] **Cfr. E. LONGPRÉ,** *Laphilosophie du B. Duns Scot* **(París 1924) como respuesta a 13. I JVNDRY,** *La philosophie de Duns Scot* **(Paris 1922).**

escribe P. Vignaux— en el que muchos creyentes exigen una Iglesia profética, la *subtilitas* escotista invita a recordar una gran palabra de Karl Barth en el primer volumen de su *Dogmática:* "El miedo a la escolástica es la característica de los falsos profetas. El verdadero profeta acepta someter su mensaje a esta prueba como a las demás"» [2].

El pensamiento del Doctor Sutil está inacabado; por eso no puede buscarse en él un sistema completo, sino los principios fundamentales de una visión filosófico-teológica de grandes proporciones intelectuales, cristianas y humanas.

1. Vida

Se conoce poco de la biografía de Escoto. Nació en Maxton, perteneciente al condado escocés de Roxbourg, probablemente en 1266. Según E. Longpré, Escoto nació en el pueblo de Duns, cerca del condado de Berwick [3]. Con ello se descarta la hipótesis de Waddingo que proponía Irlanda como la patria del Doctor Sutil.

Pertenecía a una familia bien acomodada económicamente. Su padre se llamaba Nimiano Duns de Littlenori y un tío suyo entró en los franciscanos con el nombre de Elias Duns. Hacia 1278, cuando tenía trece años, frecuentó la escuela de los franciscanos de Haddington, en donde estaba su tío. Parece ser que cuando cumplió quince años ingresó en el noviciado de la orden franciscana.

La primera fecha cierta que se dispone de Escoto es la de su ordenación sacerdotal, el 17 de marzo de 1291, en la iglesia de San Andrés de los monjes cluniacenses, en Northampton. Tenía entonces veinticinco años [4]. Se formó en Oxford, Cam

[2] **P. Vignaux, «Lire Duns Scot aujourd'hui», en** *Regnum Hominis et Regnuni Dei* **(Cong. scot, intern., vol. VI, Roma 1978), p.34; K. Barth,** *Dogmatique* **I-1/1 (Genf 1953), p.266.**

[3] **E. Longpré, «Duns Scot», en** *Catholicisme* **(1952), vol. III, p.1172. Para una amplia biografía de Escoto cfr. Beraud de Saint-Maurice,** *G. Duns Scoto. Un dottore dei tempi nuovi* **(Uvorno 1955), pp.59-125; C. Balic, «Life and works of John Duns Scotus», en** *Studies in philosophy and the history of philosophy* **3 (1965), pp.2ss.**

[4] **E. Longpré, «La ordination sacerdotale du B. Jean Duns Scot. Document 17 Mars 1291», en** *Archivum franciscanum historicum* **22 (1929), pp.54-62.**

bridge y París, teniendo como destacados maestros a Vidal de Four, Raimundo Rigaud y Gonzalo de España [5].

Toda la tradición escotista sostiene unánime que Escoto comentó los cuatro libros de las *Sentencias* de Pedro Lombardo en las Universidades de Oxford, Cambridge y París.

En 1301, ya como maestro de teología, enseña en la Universidad de París, «metrópoli de la filosofía y de la teología» en Occidente [6].

En 1303 se entabla la lucha entre el rey de Francia, Felipe el Hermoso, y el papa Bonifacio VIII. Entonces Escoto fue expulsado de Francia por apoyar al grupo del Papa. En 1303- 1304 enseñó en Oxford, volviendo a París en 1304. Durante todo este tiempo el Doctor Sutil ejerció una gran actividad de maestro y de escritor. En 1307 es trasladado a Colonia, en donde sigue enseñando. Y muere en dicha ciudad el 8 de noviembre de 1308, cuando tenía cuarenta y dos o cuarenta y tres años [7]. Su fama de santidad fue siempre defendida dentro de la Orden, pero tuvo muchas resistencias fuera. Finalmente, Juan Pablo II reconoció sus virtudes heroicas el 6 de julio de 1991, concluyendo así su proceso de beatificación.

2. Obras y ediciones

Por una fecha que se menciona en el Prólogo de la *Ordinatio* consta que el Doctor Sutil estaba trabajando en 1300 en la composición del Comentario al *Libro de las Sentencias* y que tendrá por nombre *Opus Oxoniense* u *Ordinatio.* Esta obra la comenzó en Oxford y la terminó en París.

El *Opus Oxoniense* u *Ordinatio* es la obra principal de Escoto, su obra maestra. Por desgracia no pudo concluirla antes de morir y después fue completada por sus discípulos. Surgiendo

Brampton hace una exposición muy detallada de los estudios de Escoto en Oxford, en donde, dice, permaneció desde 1288 a 1301, mientras otros autores lo distribuyen entre Oxford, Cambridge y París. C. K. Brampton, «Duns Scotus ,it Oxford 1288-1301», en *Franciscan Studies* **24 (1964), pp.5-20.**

[6] M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale* **(Louvain-Paris 1936), vol. 2, p.8.**

El Colofón del MS 66 (siglo xiv) del Merton College dice de Escoto: «Floreció en Cambridge, Oxford y París y murió en Colonia». Sobre el sepulcro donde está enterrado se esculpió el siguiente dístico latino: *Scotia me genuit-Anglia me suscepit /Gallia me docuit-Colonia me tenet.*

de este modo una familia de códices que la crítica actual está clarificando y evidenciando. Dado que los dos primeros libros de la *Qrdinatio* estaban prácticamente concluidos antes de la muerte del escocés, se puede trabajar en ellos con una gran garantía de autenticidad.

Escoto comentó varias veces las *Sentencias* de Pedro Lombardo en sus cursos universitarios. Según la costumbre de entonces, los discípulos tomaban las notas de clase del profesor, que después éste corregía. Gran parte de estas obras, conocidas con el nombre de *Reportationes,* están aún inéditas. Caso especial, en este campo, es la *Lectura prima*, que recoge las lecciones que tuvo Escoto en Oxford durante los años 1298- 1301, y que la edición crítica de la actual Comisión escotista de Roma está publicando.

Los *Theoremata* tienen una gran importancia doctrinal, pero se discute su autenticidad. El P. Longpré niega la autenticidad de esta obra, mientas que Gilson, Balic y Gall la defienden [8]. Escoto dirigió también una solemne *disputa* académica o cuodlibética siendo maestro. La obra resultante se llama *Quodlibet* o *Quaestiones Cuodlibetales,* que es muy importante para conocer el pensamiento del maestro. Las *Reportata Parisiensia* son otro Comentario a las *Sentencias,* redactado por los discípulos de Escoto y de orientación preferentemente teológica. El *De primo principio* es una obra profunda sobre la prueba de la existencia de Dios. Otra obra importante y extensa es *Quaestiones subtilis- simae super libros metaphysicae Aristotelis.* Lo referente a los nueve primeros libros es ciertamente auténtico. De esta obra está haciendo la edición crítica el Instituto Franciscano de la Universidad de San Buenaventura de Allegeny (Estados Unidos).

La *Opera Omnia* de Duns Escoto aún no se ha publicado completamente. Las dos ediciones de que disponemos son incompletas. La primera es la de Lucas Waddingo, impresa en Lyon en 1639 (12 volúmenes) y reimpresa en París entre 1891 y 1895 por M. Vives (26 volúmenes). La segunda edición crítica es la de la Comisión escotista de Roma (Antonianum), pero ha publicado hasta el presente sólo 10 volúmenes [9].

[8] **Cfr. G. GALL, «De J. Duns Scoti** *Theoremata* **authenticitate ex ultima parte operis confirmata», en** *Collectanea franciscana* **20 (1950), pp.5-55.**

[9] **Los volúmenes editados por la Comisión escotista de Roma (edición Vaticana, 1950-1982) son los siguientes: vols. I-IV de la** *Ordinatio,* **título equiva-**

I. Presupuestos filosóficos escotistas

Si el pensamiento de Escoto quedó interrumpido e inacabado por una muerte precoz, no puede intentarse ofrecer una síntesis doctrinal filosófica o teológica completa, pues ello traicionaría la doctrina del maestro y se ofrecería una imagen infiel de su obra. Pero, a veces, lo inacabado está lleno de mensaje y de fecundidad cuando la obra incompleta es fruto de un genio, como sucede, por ejemplo, con la *Sinfonía incompleta* de Schubert o las *pietà* sin concluir de Miguel Angel.

El sentido y el alcance de los principios que maneja Escoto hay que entenderlos desde su propia perspectiva y no desde una posible acomodación a un sistema convencional. No se pueden sacar consecuencias que él nunca deduciría, pues la verdad para el doctor franciscano no depende únicamente de los principios, sino también de la naturaleza de las cosas que la filosofía interpreta a la luz de esos principios. Es sabido que frecuentemente se resuelven problemas diferentes a partir de los mismos principios, que la realidad se resiste a aceptar.

En estas páginas sólo se pretende introducir al lector en el universo escotista para poder descubrir los principios fundamentales de una visión original de Dios, del hombre y de la vida.

1. Contexto cultural y reacción de Escoto

Un autor escribe siempre *desde* un contexto cultural concreto *para* transmitir un mensaje *a través* de un método propio. La reflexión filosófica no es un soliloquio del hombre consigo

lente al conocido *Opus Oxoniense,* que contiene el *Prólogo* (I) y las 48 *Distinctiones* del primer libro (II-VI); vol. VII de la *Ordinario,* con las 3 primeras *Distinctiones* del segundo libro; vols. XVI-XVII de la *Lectura* del primer libro de las *Sententias,* con el *Prólogo* y las 45 *Distinctiones,*; vol. XVIII de la *Lectura,* con las 6 primeras *Distinctiones* del libro segundo de las *Sentencias.* En España se ha publicado en latín-español el *De primo Principio* y algunos textos más referentes a Dios uno y trino (BAC, Madrid 1960). Esta traducción del *De primo Prinápio,* hecha por F. Alluntis, ha sido publicada nuevamente en la BAC (1989) añadiendo además la *Dist.* 2, p.l, q.l de la *Lectura.* También se debe a Alluntis la edición bilingüe de las *Cuestiones cuodlibetales* (BAC, Madrid 1968) con introducción y notas. Aquí seguiré la edición Vaticana en lo que ha publicado hasta el presente.

mismo, sino más bien un coloquio y un diálogo óntico con los interlocutores más representativos de un movimiento cultural.

Durante los años de formación de Duns Escoto entraron en liza dos movimientos filosóficos fuertes. Uno, el tradicional, representado por el agustinismo; otro, más moderno, representado por el aristotelismo, que se iba imponiendo en las universidades. Entre 1260 y 1270, el aristotelismo, liberado de ciertas imputaciones neoplatónicas, se presentaba con las fuerzas de un nuevo movimiento. Ante este nuevo aristotelismo se enfrentaban cuatro posturas netas: *a)* La de Siger de Brabante y otros maestros de la Facultad de Artes de París que, partiendo de la total autonomía de la razón, trataban de estudiar y analizar los principios y las conclusiones del aristotelismo sin interesarse si entraban o no en conflicto con las verdades reveladas, *b)* La de los maestros de teología, que, partiendo de un criterio teológico, rechazaban la autonomía de la razón cuando sus conclusiones entraban en conflicto con la fe. *c)* La de Santo Tomás, superando a San Alberto Magno, trataba de demostrar que la filosofía aristotélica, vista a la luz de sus propios principios, ofrecía un conjunto de instrumentos racionales homogéneos y coherentes a la misma teología, *d)* La de aquellos, como San Buenaventura, que conocían el aristotelismo, pero no eran muy optimistas del mismo, ya que desconfiaban de Aristóteles por varios aspectos negativos de su pensamiento.

Después de la muerte de Tomás y de Buenaventura (1274) se agravó la tensión agustinismo-aristotelismo, sobre todo cuando el obispo de París, Tempier, condenó una larga lista (219) de tesis doctrinales. Dicha condena se refería tanto al averroísmo como a los diversos movimientos filosóficos que se inspiraban en la visión aristotélica sobre Dios y el mundo, la doctrina de la doble verdad, la eternidad del mundo, la necesidad de la creación, la unidad del entendimiento agente, etcétera.

La fecha de 1277 condiciona necesariamente todo lo que se escribirá después. A este respecto dice Gilson: «Para un gran número de teólogos del siglo xm y de principios del xiv, parece que eso haya tenido el valor de una experiencia crucial: se había querido fiar de la filosofía, y la filosofía era Aristóteles, y se veía claramente adonde llevaban Aristóteles y la filosofía. Pues

to que Aristóteles no había podido conseguir con la razón las verdades fundamentales de la religión cristiana, la filosofía misma se demostraba incapaz de hacerlo. Esto era la prueba experimental. El influjo de Averroes sobre este punto se extendió también a otros circuios averroístas. Después de 1277 se encuentra cambiada la andadura de todo el pensamiento medieval. Después de una breve luna de miel, la teología y la filosofía se percatan de que su matrimonio ha sido un error. Esperando a la separación física, que no tardará mucho, se procede a la separación de bienes» [10].

Duns Escoto, que hizo sus estudios de filosofía y de teología en Oxford, Cambridge y París entre 1281 y 1298, con los maestros más destacados de la Orden y en contacto con los mejores maestros de las universidades, no pudo por menos de vivir aquella problemática filosófico-teológica de entonces. Pero no se encerró en posturas rígidas y excluyentes de un sistema determinado. El Doctor Sutil, con juicio crítico, supo discernir los valores y las limitaciones de los sistemas enfrentados. El doctor franciscano conoce muy bien al Estagirita y lo respeta, pero no lo sigue necesariamente. Escoto desconfía de una filosofía pura o separada de la teología y está siempre atento a denunciar los límites de la pura razón y sus inevitables errores.

El horizonte mental de Escoto es diverso del de Tomás de Aquino. A este respecto escribe Gilson: «A juicio de Santo Tomás, los filósofos consideran las naturalezas en sí mismas, los teólogos como salidas de Dios y en vía de volver a El; filosofía y teología son dos ciencias distintas en cuanto al objeto. Según Escoto, sin embargo, los filósofos son aquellos que, considerando las naturalezas sólo en sí mismas, se muestran inclinados a pensar la realidad en términos de necesidad y en detrimento de la libertad» [11]. Para Escoto no hay oposición

[10] E. Gilson, *ha filosofia nel medievo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo* (Firenze 1983), pp.724-725. Como se ha demostrado, detrás de la condena del obispo de París estaba la voluntad de la Curia de Roma, ya que el papa Juan XXI era simpatizante del agustinismo y avicenismo. Cfr. A. Callebaut, «Jean Peckam et l'augustinisme», en *Archivum frane, hist.* 18 (1925), pp.441-447; Van Steemberg- hen, «La philosophie à la veille de l'entrée en scène de J. Duns Scot», en *De doctrina J. Duns Scoti* (Congr. scot. intern., voi. II, Roma 1968), pp.65-78; R. Hissette, *Enquéte sur les 219 Condamnés à Paris le 7 Mars 1277* (Louvain-Paris 1977).

[11] E. Gilson, *Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales* (Paris 1952), p.642.

radical y excluyente entre San Agustín y Aristóteles, sino más bien de complemento.

La mayoría de los estudiosos de Escoto piensan que, a pesar de los elementos aristotélicos que aparecen en el francis-. cano escocés, la síntesis escotista es fundamentalmente agusti- niana [12]. Contra esta tesis histórica está la de Léon Veuthey, que sostiene que, aunque el escotismo no llegue a un aristote- lismo puro, puede llamarse un aristotelismo agustiniano [13]. Se ve que en la clasificación de Escoto se trata principalmente de acento, excluyendo el fácil y el cómodo eclecticismo. Escoto no intenta tanto explicar la situación histórica y real desde los principios cuanto de analizar y valorar los principios desde la situación concreta e histórica. Escoto no es el pensador crítico y corrosivo, como se le ha presentado frívolamente en manuales, sino un pensador profundo que trata de iluminar el enigma de la existencia con principios válidos y no con pseudo- justificaciones.

2. Filosofía y teología

El pensamiento escotista es todo un conjunto inseparable de filosofía, de teología y de espiritualidad que tiene su origen en el Dios revelado y su explicación en la razón existencial del hombre. Pero todo eso, que en la vida vivida es uno, en la reflexión intelectual se distingue y en la historia del pensamiento se separa. Escoto tiene una visión personalista y unitaria del pensamiento y de la acción, unidad que recibe de la razón iluminada por la fe y no de la razón pura. El franciscano escocés no construye *un sistema* de la razón pura, al estilo kantiano, sino que analiza una *experiencia* de la razón separada de la fe y encuentra ahí luces y coherencia, pero también sombras e incertidumbres. «Los filósofos paganos creen en la autosuficiencia de la naturaleza; por el contrario, los teólogos conocen los límites de la naturaleza y la necesidad de la gracia

12 Cfr. E. Bettoni, *Duns Scoto. Filosofo* (Milano 1966), pp.32-40.

13 L. Veuthi-:y, «1.a philosophie augustino-franciscaine au moyen âge», en *Acta Congressus Scholastici Intemationalis* (Roma 1951), p.644. Por su parte, P. Raymond ha llegado a decir que «Duns Escoto es discípulo de Aristóteles lo mismo que Santo Tomás», en *Dictionnaire de théol. catholique*, t. IV (2), p. 1940.

y la perfección sobrenatural» [14]. Esto es una opción de la fe, no una conquista de la razón. Este convencimiento es un punto de partida para la reflexión filosófica.

En el Prólogo de la *Ordinatio* se da gran espacio a la relación entre filosofía y teología, que sirve de buen material para un diálogo entre filósofos y teólogos. Para Escoto, la visión racionalista pagana, fundada sobre la validez universal de los principios lógico-metafísicos, se revela intrínsecamente frágil en el conocimiento y en la comprensión de la existencia de Dios y del hombre. La razón sola tiene muchas limitaciones que no podrá superar sin la ayuda de la fe. La filosofía y la teología se necesitan mutuamente, tanto para explicar la fe como para clarificar el pensamiento. Dios no es un objeto racional, como tampoco es el sujeto primero de la metafísica, porque únicamente lo capta el filósofo como fundamento del mundo sensible e inteligible [15]. La filosofía ofrece de Dios sólo un conocimiento abstracto y racional [16]; del alma y del destino último, una visión muy genérica e insuficiente, sin integrarse en lo sobrenatural [17]. A cuantos pretenden considerar a Dios como objeto primero del entendimiento hay que decirles que Dios no es comprendido sino bajo la razón de ente [18], es decir, no en cuanto Dios personal.

En sus reflexiones sobre la relación entre filosofía y teología Escoto subraya muchos aspectos positivos de una filosofía pagana, pero también acusa sus limitaciones. Según él no se puede repetir el camino de los filósofos antiguos como si Dios no se hubiera revelado. El propone un nuevo concepto de metafísica para demostrar la imprescindible necesidad de la palabra revelada que, insertándose en el discurso filosófico, lo integre y lo eleve. La filosofía, articulada en una cierta autonomía, debe ser elaborada en función de la teología.

La filosofía tiene por cometido la evidencia racional de su objeto y urge a la adhesión del entendimiento [19]. La filosofía se distingue de la teología, ya que ésta se apoya sobre la veracidad de Dios revelador [20]. La filosofía es evidencia de

[14] *Ord.* **Prol. n.5 (I, 4).** [16] *Ord* **Prol. n.194 (I, 195).**
[15] *Ord.* **Prol. n.41 (I, 23).**
[17] *Ord.* **Prol. n.28, 40, 41 (1, 16, 22, 23).**
[18] *Ord.* **I, d.3, n.25-29 (III, 16-19).** [19] *Ord.* **Prol. n.208 (I, 141).**
[20] *Ord.* **III, d.23, q.un., n.6 (ed. Vives XV, 14).**

principios y coherencia de conclusiones, la teología es adhesión al misterio y explicación de la verdad revelada. La filosofía tiene por objeto formal los primeros principios; la teología, las verdades de la fe. De ahí la diversa naturaleza de las certezas . y de las verdades de ambas disciplinas, que discrepan en cuanto al objeto propio y a su método [21]. La teología, aunque se sirva de la dialéctica silogística, se mueve en el ámbito de la revelación y es distinta de la filosofía [22].

Escoto no descalifica ni desvirtúa la razón [23], sino que la ve y la considera en el *estado actual* es decir, en el *homo viator*; pecador y redimido. Aun reconociendo que el entendimiento, en el estado de su originaria integridad, podría conocer muchas verdades, Escoto subraya que el hombre histórico, como se encuentra *ahora,* conserva la vocación y la tensión a la verdad en toda su plenitud; pero *hic et nunc* sólo puede conseguirlo gracias a la luz de la fe. No se niega la posibilidad de un saber científico y filosófico, sino que todo esto sólo es posible en su totalidad desde el horizonte teológico. Con ello, la filosofía no cambia de naturaleza ni de estatuto ontològico, sino que recibe una nueva luz y se le ensancha su mismo campo. Haciéndose cristiana, la filosofía recibe un nuevo impulso y una nueva luz para enfrentarse a una nueva problemática y tratar de resolverla. Toda filosofía elaborada bajo el influjo de la *metafísica del Exodo,* en expresión de Gilson y de Vignaux [24], se abre a una nueva experiencia y a un nuevo desafío de la razón.

Escoto nos invita a la resignación de los límites de la razón humana. Pero invita también a superar la desesperación resignada, porque el hombre dispone siempre del suplemento de la fe. En la parte primera del prólogo de la *Ordenación* se afirman vigorosamente los derechos positivos de la naturaleza y de la razón. Pero la excelencia misma de la razón humana requiere

[21] *Ord.* **III, d.24, q.un., n.15 (ed. Vivès, XV, 45);** *Ord* **Prol. n.205 (I, 138).**

[22] *Ord.* **III, d.24, q.un., n.20 (ed. Vivès, XV, 51).**

[23] **Ya cayó definitivamente la leyenda que imputaba a Escoto un** *voluntarismo* **enemigo de la inteligencia y un** *fideísmo* **antirracionalista. Leyendo detenidamente la Distinción 27 del III libro de la** *Ordinatio* **se verá la gran importancia que da el Doctor Sutil a la** *recta ratio.* **Cfr. F. Guimet, «Conformité à la droite raison et possibilité surnaturelle de la charité», en** *De doctrina J. Duns Scoti* **(Congr. scot. intern. vol. Ili, Roma 1968), pp.539-597; M. de Gandillac, «Foi et raison chez Duns Scot», en** *Regnum Hominis et Regnum Dei,* **pp. 125-132.**

[24] **Cfr. P. Vignaux, «Métaphysique de l'Exode et univocité de l'être chez J. Duns Scot», en AA.VV.,** *Celui qui est* **(Paris 1986).**

su ordenación a una perfección superior que no la envilece, sino que la dignifica [25]. No se trata de un salto kierkegaardiano, sino de una incardinación en el Verbo encarnado y en la misión del Espíritu [26], para pasar de un conocimiento imperfecto a otro más perfecto [21].

Escoto tiene muy clara la situación histórica del hombre —el *status iste*—, como se precisa en la *Ordinatio* [28], que, lejos de ser una consecuencia humillante y degradante del hombre caído, conduce explícitamente a un *orden* querido por Dios en donde la razón y la fe tienen una misión específica y que debe colaborar en la clarificación y conquista de un destino común.

3. Metafísica y teología

Para el doctor franciscano, la filosofía y la teología, en cuanto disciplinas, no ofrecen notable dificultad de comprensión y de distinción. Conocía de sobra todo eso del objeto material y del objeto formal de cada una de ellas, como asimismo el campo de la fe y de la razón. El problema no es teórico, sino práctico, y no está tanto en la filosofía y en la teología en tanto campos del saber cuanto en el *sujeto,* en el hombre, que los encarna y los vive, cuando *uno mismo* es filósofo y teólogo al mismo tiempo. Por eso Escoto, como subraya el P. Oromí, prefiere hablar de *filósofos* y *teólogos.* «Esta prudencia se apoya en el hecho de que, admitido el pecado original, no sabemos muy bien hasta dónde puede llegar de sí la filosofía o la razón humana, máxime después de la encarnación del Verbo, que, además de ser un hecho histórico, es también una realidad para el espíritu humano; y, por otra parte, tampoco sabemos muy bien hasta dónde penetra o puede penetrar la realidad divina de la revelación del Verbo en el hombre para que éste descubra hasta dónde llegan las fuerzas de su razón natural. No podemos, por consiguiente, formular *a priori* los linderos o límites de una y otra ciencia» [29].

La visión del mundo puede plantearse legítimamente desde

[23] *Ord.* **Prol. n.74 (I, 45).** ² *Ord.* **Prol. n.50 (I, 30).**
[26] *Ord.* **Prol. n.49 (I, 30).** [28] *Ord.* **I, d.3, n.187 (III, 113).**
[29] **M. Oromí, «Introducción general» a las** *Obras del Doctor Sutil]. Dutis Escoto* **(Madrid 1960), p.l 6, véase también pp.15-19.**

dos perspectivas diversas. Desde el punto de vista de la filosofía griega, que se apoya sobre la naturaleza física, y concluye necesariamente, por necesidad racional, en el *primer motor inmóvil (motor inmobilis)* como cima de la filosofía. Pero desde la visua- lización del teólogo, que parte de la fe, el mundo no aparece como necesidad, sino como realidad radicalmente contingente que depende no del primer motor, sino de la voluntad creadora de Dios, que obra libre y contingentemente. Son dos visiones enfrentadas que difícilmente podrán ensamblarse, pues la contingencia radical contrasta con fuerza con la necesidad racional. Este es el problema real que Escoto ve en la concepción del mundo que ofrecen los filósofos y los teólogos. Si se da la razón a los teólogos, entonces resulta que sólo Dios es necesario y el mundo y todo lo demás es contingente, con lo que salta el necesitarismo racional; y si se da la razón a los filósofos en sus razonamientos sobre la naturaleza, la fe de los teólogos y la libertad divina que defienden quedan descartadas. Por tanto, los filósofos y los teólogos no pueden entenderse fácilmente, pues las dimensiones de la razón y de la fe se encuentran en planos diversos.

Ante esta dificultad real, Escoto sólo ve la única solución en que sea *uno mismo* filósofo y teólogo al mismo tiempo, pero sin mezclar ni confundir la filosofía y la teología ni en sus contenidos ni en sus métodos. Cuando la mente del filósofo es la misma del teólogo puede ser iluminada por la fe, no para apropiarse de ella, sino para que ilumine la razón en su capacidad cognoscitiva y para una comprensión de la Revelación. Cuando la mente del teólogo es la misma del filósofo se verá obligada a expresar las verdades reveladas en conceptos humanos capaces de conectar la contingencia radical con la libertad creadora de Dios y no con las razones del necesitarismo griego.

Según el Doctor Sutil, es necesario descubrir o inventar una nueva ciencia que, con método propio y objeto propio, se ajuste a la inteligencia humana y pueda superar las aporías de los filósofos y teólogos. Esta nueva ciencia es la *Metafísica.* Escoto no entiende la metafísica en sentido tradicional: ni como ciencia que viene después de la física, ni como filosofía primera, ni tampoco como la ciencia que trata de Dios; para esto está la teología y para lo otro la física. El objeto de la

metafísica es distinto y no puede provenir ni de la física ni de la teología. Para encontrar dicho objeto de la metafísica hay que trascender la misma física e instalarse en un plano distinto, pues la metafísica es una ciencia esencialmente necesaria, en tanto que la física es sólo contingentemente necesaria.

Pero para alcanzar el plano de la metafísica el filósofo debe conocer, como teólogo, que el mundo fisico es contingente y depende radicalmente de la voluntad creadora que obra contingentemente. La teología no ofrece al filósofo el objeto de la metafísica, sino que le descubre nuevos horizontes para que trascienda la física, como ciencia contingente, y pueda descubrir el sentido ontologico de lo real y sus últimas razones fundantes y últimas [30]. Esta actitud de Escoto, como filósofo y teólogo, es fundamental para la comprensión de su pensamiento y de su dialéctica. Escoto distingue claramente el objeto de la razón y de la fe y el método propio de la filosofía y de la teología. Por eso no hay que confundir, pero tampoco separar. Por la fe se trasciende la filosofía física y se abre a la metafísica; y desde la metafísica se concibe la teología no como una transmetafísica, sino como la ciencia humana de lo divino.

De este modo, la metafísica se convierte en ciencia bisagra de la filosofia y de la teología. El problema práctico estará en detectar cuándo Escoto actúa como filósofo y cuándo como teólogo. Por eso hay que estar muy atentos a la lectura de sus textos para no caer en incomprensiones y en deformaciones doctrinales y de método. No podrá entenderse adecuadamente el pensamiento escotista con categorías exclusivas de Aristóteles o de Agustín, pues el Doctor Sutil es un pensador original.

La misma tesis escotista de la univocidad descansa sobre la estructura de la metafisica. El concepto de univocidad pone en crisis la teoría de la analogía al servicio de la metafísica de la participación como se presenta en Dionisio Areopagita, en Buenaventura, en Tomás de Aquino y Enrique de Gante. La teoría escotista del ente, pensado en su unidad conceptual como unívoco a Dios y a las creaturas, modifica profundamen-

v> **La fe teològica puede alumbrar la razón natural en lo siguiente: que Dios ha creado el mundo libremente; que en la mente divina están los arquetipos, las ideas o las esencias posibles; que el alma humana está destinada a ver la esencia divina. Verdades que ensanchan la capacidad de la razón puramente natural.**

te la situación vigente de la filosofía analógica. El ente se convierte en objeto de un saber trascendental, neutro, indiferente y común, y es anterior a toda consideración teológica.

La metafísica, ciencia del ente en cuanto ente, puede convertirse, por su objeto primero, en una ontología anterior y en una propedéutica a la teología filosófica. Si la relación entre ontología y teología está presente en el ámbito de la metafísica, entonces puede hablarse de una estructura *onto-teo- lógica* que vincula el ser contingente con el ser necesario. La metafísica no sólo es la coronación de la filosofía física, sino que es el ingreso en la teología o, tal vez mejor, *theiologia* [31].

4. Concepto unívoco del ser

Uno de los elementos filosóficos más relevantes del pensamiento escotista es su tesis sobre la univocidad del concepto de ente, con el que el entendimiento humano se dispone a conocer cualquier realidad, humana y divina. Si en el *estado actual* del hombre el conocimiento es abstractivo, es necesario encontrar un concepto adecuado que dé fundamento al discurso metafísico y teológico. Este concepto debe ser omnicompren- sivo; y para ello es necesario que el concepto de ente sea unívoco, aplicable a Dios y a las criaturas.

La tesis de la univocidad del ente va contra la doctrina analógica de Enrique de Gante y que, a juicio de Escoto, compromete la misma posibilidad del hombre para elevarse al conocimiento de Dios. La univocidad debe ser el instrumento mental que capacite al hombre a estar abierto a la realidad total, finita e infinita, humana y divina, contingente y necesaria.

La univocidad designa «la unidad de razón de eso que es predicado» [32]; es la identidad de un concepto. La identidad del concepto unívoco predicado va más allá de la identidad real de los sujetos de los que se predica. Es decir, el concepto puede ser idéntico en sí mismo sin que sea idéntico en los casos a los que se refiere. La univocidad designa la unidad de un mismo

[31] Sobre el concepto de *theiologia*, saber de lo divino más que de Dios, cfr. J. L. Marión, *Dieu sans l'etre* (Paris 1982), pp.96ss., siguiendo en esto al Heidegger de *Hol^wege* (traduc. esp. *Sendas perdidas*. Buenos Aires 1979). Heidegger no busca a Dios, sino lo *misterioso,* lo *sagrado,* lo *numinoso.*

[32] *Ord.* I, d.8, n.89 (IV, 195).

concepto en cuanto se predica de muchas cosas. «Para que no haya conflicto tocante al nombre de univocidad, llamo concepto unívoco aquel que es uno de tal modo que su unidad es suficiente para la contradicción cuando se le afirma y se le niega de lo mismo» [33]. La univocidad no designa cosas idénticas en el nombre y en el sentido, sino la unidad e identidad de un concepto, asumiendo las exigencias de la lógica según los requisitos del principio de contradicción. La univocidad lógica de un concepto es su unidad consistente.

Pero al hablar aquí de univocidad lógica del concepto no se olvida ni se pasa por alto la analogía real o la equivocidad del orden físico o metafísico, pues un concepto idéntico puede, de hecho, aplicarse a varios géneros y especies sin contradicción; él los trasciende al mismo tiempo que los significa.

La univocidad lógica es un caso particular de la univocidad en general. «Hay, en efecto, una doble univocidad; la una es lógica, y según ella muchos entes se encuentran en un solo concepto común; la otra es natural, y según ella algunos se encuentran en una sola naturaleza real... Además de esas dos univócidades hay otra, metafísica, según la cual algunos están unidos en el género próximo, y ella es intermediaria entre las dos; es, de hecho, menor que la primera y mayor que la segunda» [34]. Hay, pues, tres clases de univocidad: univocidad física o natural, que implica una identidad real y una identidad de la especie propia de muchos seres singulares; univocidad metafísica, que se funda en la unidad del género próximo de diferentes seres; univocidad lógica, que consiste únicamente en la unidad del concepto común a muchos seres y es difícil precisar si tiene un fundamento en la realidad y cuál es dicho fundamento. Según Bettoni, «la novedad principal de la elaboración escotista del concepto de univocidad está aquí: en haberla extendido también a los conceptos que sobrentienden realidades radicalmente diversas entre sí» [35].

El propósito de Escoto es demostrar que la univocidad del

[33] *Ord* **I, d.3, n.26 (III, 18).**

[34] *De anima,* **q.l, n.6 (ed. Vives III, 477).**

[3:5] **E. Bettoni,** *Duns Scoto, Filosofo,* **p.71. Es necesario recordar que Escoto escribió en latín, y ello implica un problema de terminología y significado al interpretarle en otra lengua. Cuando él habla de lo que nosotros llamamos** *ser* **no emplea de ordinario el infinitivo abstracto** *esse,* **sino el participio concreto** *ens* **o el sustantivo abstracto** *entitas.* **Como sinónimos usa también los términos** *res* **y** *realitas.*

concepto de ser, que es el primero de los conceptos trascendentales *(ens, unum, verum, bonum*), se concretará en patentizar que al concepto de ser, tomado en su absoluta indeterminación, no se le puede negar una determinada consistencia para que sea lógicamente operante. El *ens* es de por sí indiferente a la calificación de infinito y de finito y, por tanto, puede aplicarse a ambos [36] y predicarse unívocamente de Dios y de las creatu- ras. Si no hubiera un concepto unívoco, válido para Dios y las creaturas, al hombre le resultaría imposible el conocimiento de la realidad divina. La univocidad del concepto de ser, y de las nociones trascendentales, está vinculada lógicamente a la afirmación de que el objeto propio del entendimiento es el *ente en cuanto ente.*

A Escoto no le interesaba tanto lo que une o separa el ser infinito del ser finito cuanto encontrar en el plano conceptual una apertura absoluta a toda la realidad, finita e infinita, y un *instrumento* adecuado que permita al hombre vincularse con la totalidad del ser. La finitud y la infinitud son simples modos intrínsecos del ser. La noción de *ens* hace presente el ser en su totalidad, pero una totalidad aún por explorar: funda la objetividad del conocer, pero sin la configuración de un objeto determinado.

Con la univocidad del concepto de ser, Escoto quiere superar la insuficiencia de la analogía tradicional, y lo hace con diferentes y numerosos argumentos [37]. La analogía está en relación con la univocidad como lo incompleto que busca un suplemento para alcanzar su unidad. «El *ens*, en cuanto *máxime scibile,* tomado en el sentido mencionado, no significa otra cosa que *condición de posibilidad del conocimiento objetivo en general*», en interpretación de Heidegger [38].

La analogía que el Doctor Sutil trata de superar no es tanto

Toda esta riqueza de matices desaparece cuando empleamos simplemente el término *ser* o *ente.* Para una iluminación sobre esta problemática cfr. T. Barth, «El ser del mundo y sus razones internas según Santo Tomás de Aquino y Juan Duns Escoto», en *Verdad y Vida* 65 (1959), pp.5-30.

36 *Ord.* I, d.8, n.81 (IV, 190).

37 Cfr. *Ord* I, d.3, ns.44-55 (III, 29-38).

38 M. Heidegger, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus (Frühe Schriften)* (Frankfurt a. M. 1972), p. 157. A propósito del *ente lógico* dice Heidegger que Escoto supera a Aristóteles. Sobre esta problemática véase F. A. Prezioso, «La riscoperta semantica di M. Heidegger nel pensiero di G. Duns Scoto», en *Rassegna di scien^e filosofiche* 25 (1972), pp.l59-178, 287-302, 407-418; ibid. 26

la analogía tomista cuanto la de Enrique de Gante, autor de una extensa *Suma de teología* muy utilizada en la escuela franciscana. En la perspectiva escotista, la univocidad traduce la unidad, la identidad y la comunidad quiditativas del concepto de ente. Para que la metafísica sea posible, la unidad del ser debe ser pensable en un concepto. Y para superar la limitación constitutiva de la analogía de los conceptos según Enrique de Gante, es necesario afirmar la unidad del concepto de ser. Los ataques, pues, no van contra la analogía tomista, sino contra la del teólogo-filósofo de Gante, como lo deja bien claro P. Vignaux: «Tomás de Aquino no se presenta aquí como *el* doctor de la analogía, el adversario de la univocidad del ser; Enrique de Gante ocupa este lugar» [39].

Escoto no se mueve por un afán de crítica contra nadie, sino por la necesidad de encontrar un concepto de ser que sea aplicable a Dios y a las criaturas, y las filosofías que había en su tiempo no le convencían, por eso fue a la búsqueda de nuevos conceptos. Como dice O. Boulnois, «es necesario entender la destrucción de la analogía en el doble sentido de una *refutación* de la metafísica de Enrique de Gante y de una *refundación* integral de toda metafísica sobre el fondo de la univocidad del concepto. La univocidad es tanto una destitución cuanto una instauración» [40]. Al superar la univocidad la metafísica anterior se abre a nuevas y más altas posibilidades. Al refundar la analogía sobre la univocidad permite instaurar

(1973), pp.53-64; cfr. también la introducción de A. Babolin a la trad. it. *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* **(Laterza, Bari 1974); G. Motta, «Heidegger interprete di Duns Scoto: Un primo tentativo di superamento della metafísica», en** *Regnum Hominis et Regnum Dei,* **pp.434-446.**

39 P. VIGNAUX, *Celui qui est,* **p.l 15. Si Escoto no ataca la analogía tomista ¿significa que está de acuerdo con ella? A este respecto responde Gilson: «Evidentemente perdería el tiempo quien quiera conciliar las dos doctrinas e igualmente si quisiera refutarlas la una con la otra. El origen de las divergencias es anterior al conflicto que aquí las enfrenta». E. GILSON, y.** *Duns Scot,* **p.l02. Gilson, en este libro, pp.84-115, prefiere hablar del** *ente común* **en vez del ente unívoco por la relación que, según él, existe entre tal noción y la metafísica esencialista de Avicena, quien se apoya precisamente en la naturaleza común. Sin embargo, para BETTONI la tesis del ente unívoco debe desvincularse de cualquier referencia metafísica para verla en su pura funcionalidad gnoseológica. E. Bettoni,** *Duns Scoto, Filosofo,* **pp. 143-179; del mismo,** *L'ascesa a Dio in Duns Scoto* **(Milano 1943), pp.80-104. Entre los múltiples y valiosos trabajos de T. BARTH véase,** *De univocationis entis scholasticae intentioneprincipali necnon valore critico* **(Roma 1953).**

40 O. BOULNOIS, «Introduction» a J. DUNS SCOT, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant* **(Paris 1988), p.35; cfr. pp.11-81.**

en su unidad la metafísica moderna como una ontologia del concepto. La univocidad perfecciona la analogía y la coloca en un puesto nuevo de significación.

La superación de la analogía tradicional por la univocidad del ente se presenta como la condición de posibilidad de una metafísica en cuanto ciencia. De este modo, Escoto ha logrado un puesto destacado en la historia de la metafísica. La posibilidad de la metafísica y su función se apoyan sobre la univocidad. «Parece que esto, poner la univocidad del ente con relación a todas las cosas, destruye toda la filosofía» [41]. Se tiene la impresión de que la importancia de la univocidad dependiera de la destrucción que ella connota. Escoto tiene clara conciencia de las consecuencias de su univocidad en cuanto que supone una nueva alternativa a la metafísica tradicional. No se trata de un ataque a la totalidad de la metafísica, como le acusan sus adversarios, sino de fundamentarla de otro modo y potenciar sus posibilidades. «Digo que yo no destruyo la filosofía, sino aquellos que ponen lo contrario destruyen la filosofía» [42].

La univocidad no mina los cimientos de la metafísica, sino que los fundamenta. La situación real es lo contrario, ya que es la analogía quien la destruye. Más aún: gracias a la univocidad la teología se fundamenta. «Si el ente no comportara una intención única, unívoca, la teología perecería simple y llanamente» [43], ya que el discurso teológico supone la aplicación a Dios de los conceptos de nuestra experiencia finita. Si no hubiera univocidad entre el ser finito y el ser infinito, y si nuestros conceptos tuvieran razones análogas para lo creado y lo increado, entonces «no habría absolutamente evidencia alguna» en la teología [44]. La univocidad fundamenta la metafísica y hace posible la filosofía y la teología. La teología, pues, sólo puede salvarse articulándola de otro modo. De esta manera se ve claramente que Duns Escoto no fue el destructor de la metafísica, de lo que se le ha acusado, sino el fundamentador desde un nuevo horizonte de integración gnoselógica y ontoló- gica.

41 *Lectura* **I, d.3, n.105 (XVI, 264).**
42 *Lectura* **I, d.3, n.110 (XVI, 265).**
43 *Lectura* **I, d.3, n.113 (XVI, 266).**
44 **Ibid.**

II. El conocimiento

El hombre es un ser abierto y relacionado con el mundo exterior. Se encuentra necesariamente con las cosas. Y un modo singular de encontrarse y de relacionarse es el conocimiento que, como un hecho primario de la existencia humana, resulta sumamente complejo, pues en él se involucran elementos sensitivos, psicológicos, lógicos y ontológicos. La relación del sujeto con el objeto, en el campo cognoscitivo, no es directa, sino que se realiza a través de la mediación del concepto, cuya mediación es constantemente cuestionada por los diversos sistemas que se suceden.

Si el problema gnoseológico es ya complicado en sí, la dificultad aumenta en el pensamiento inacabado de Escoto. En sus escritos abundan las referencias a los sentidos corporales, al sentido común, a la imaginación y a la capacidad del mismo entendimiento, pero no se ofrecen en una visión unitaria y conclusiva, sino fragmentaria e indicativa. Hay en Escoto una influencia e incidencia de elementos psicológicos, noéticos, metafisicos y teológicos que presentan el fenómeno del conocimiento no sólo como se da de hecho, sino también en su radical posibilidad y ultimidad.

A pesar de la abundante literatura, Escoto no ha sido aún esclarecido suficientemente en este terreno. Queda aún mucho por aclarar y sincronizar. Esperemos que la edición crítica de sus obras favorezca investigaciones más completas y estudios definitivos *K*

[1] **Aquí se señalan sólo algunas obras significativas: R. Messner,** *Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Skotus mit kritischer Gegenüberstellung \ur Erkennt- nislehre von Kant und Aristóteles* **(Freiburg 1942), libro muy documentado y tal vez lo mejor sobre el tema; O. Lacombe, «La critique des théories de la connaissance chez Duns Scot», en** *Revue Thomiste* **35 (1930), pp.24-27, 144-157, 217-235, con la respuesta de S. Belmond, «Le mécanisme de la connaissance d'après Duns Scot», en** *La France franciscaine* **13 (1930), pp.285-323; P. FEIG, «Thomistische und skotistische Erkenntnislehre», en** *Franciskanische Studien* **22 (1935), pp. 149-157; E. Bettoni, «Oggetto e soggetto nell'atto intellettivo secondo Duns Scoto», en** *Studi francescani* **14 (1942), pp.3-31; C. BêrubÉ,** ***Im*** *connaissance de l'individuel au moyen âge* **(Montréal-Paris 1964); A. Coccia, «Oggetto e limiti délia conoscenza umana nel pensiero di Duns Scoto», en** *Miscellanea francescana* **66 (1966), pp.339-356; I. Manzano, «Estructura ontológico-cognoscitiva de la relación del conocer al objeto según Escoto», en** *Verdad y Vida* **126 (1974), pp.159-195; del mismo, «El proceso cognoscitivo en J. Duns Escoto», en** *Verdad y Vida* **27 (1974), pp.307-373, en donde el autor hace un análisis de las diversas teorías y trata de ofrecer su visión personal; del mismo, «Naturaleza cognoscitiva de la intelección según Escoto», en** *Antonianum* **49 (1974), pp.72ss.**

1. Sujeto y objeto del conocimiento

En la dinámica del conocimiento humano, las distintas corrientes de la escolástica coincidían en subrayar la dualidad insoslayable del sujeto y del objeto, pero discrepaban en quién tenía la prioridad. El concurso entre la potencia cognoscitiva y el objeto implicaba un proceso arduo y escalonado: *a)* entre las cosas materiales y las potencias sensitivas para que, a través de la percepción, se produzca el *fantasma; b)* entre el fantasma y el entendimiento agente para que, a través de la abstracción, se tenga la *especie inteligible; c)* entre la especie inteligible y el entendimiento posible para que, a través del concepto, se llegue al verdadero conocimiento.

Dos escuelas, con sus respectivas visualizaciones diferentes, marcaban dos direcciones diversas en el problema gnoseológi- co: una era de inspiración platónica-agustiniana, la otra de orientación aristotélico-tomista. La primera, capitaneada por Enrique de Gante, defendía que el acto intelectivo partía del alma y se consumaba en el alma, mientras que el objeto era una ocasión necesaria, *conditio sine qua non*, para el conocimiento. Se opta por la prioridad del sujeto. La segunda sostiene que el entendimiento humano no puede pasar de la potencia de conocer al acto de conocer —siguiendo la teoría aristotélica de la potencia y del acto— si no es movido e impulsado por el objeto, que lo actualiza y perfecciona como causa eficiente (Godofredo de Fontaines) o como causa formal (Santo Tomás). Duns Escoto se encuentra ante estas posiciones, que no le convencen, y trata de superarlas ofreciendo su propia solución [2].

El Doctor Sutil comienza su crítica con la teoría defendida por Enrique de Gante, a la que acusa de ambigüedad y de contradicción. Si por una parte dice el gandense que es nece-

[2] Cfr. *Ord.* I, d.3, n.401-485 (III, 245-288), en donde se enumeran seis soluciones al problema y los argumenta con gran atención y espíritu crítico; cfr. también *Lectura* I, d.3, n.308-373 (XVI, 349-370). Escoto sigue e esquema clásico en el proceso del conocimiento: a) *species sensibilis-.* el punto de partida es la sensación o la percepción sensible; b) *species intelligibilis:* el resultado de la intuición sensible es iluminado por el entendimiento agente; c) *species impressa*: es la recepción en el espíritu de la *species intelligibilis;* d) *species expressa*: el entendimiento posible aplica las imágenes espirituales impresas (*species intelligibilis)* a sus objetos correspondientes.

saria la presencia del objeto para que haya conocimiento, por otra parte niega a tal objeto el valor de auténtica causa de la intelección. Afirmar que la presencia del objeto es ocasión necesaria o condición *sine qua non* equivale a admitir de hecho que las causas del devenir no son cuatro, sino cinco, lo que va contra la doctrina común [3]. Además, con esa importancia máxima que se da al sujeto en el acto cognoscitivo se corre el riesgo de hacerle casi un infinito en potencia [4] y poder concluir que el hombre es siempre inteligente en acto, aunque limitado en la experiencia.

A los defensores de la teoría aristotélica les critica el excesivo protagonismo del objeto en el proceso del conocer. Si el objeto determina al entendimiento, uniéndose a él como causa formal o como causa eficiente, la iniciativa del conocimiento está más en el objeto que en el alma, lo que creará serios inconvenientes a la hora de explicar la formación de los conceptos [5]. Si el objeto determina el acto del conocer, entonces el hecho cognoscitivo aparece más como fenómeno *padecido* que *vivido* por el espíritu. ¿Dónde está, pues, el acto inmanente del conocer? Habrá que' concluir que depende más de las propiedades del objeto que de la fuerza del sujeto [6] y que el hombre conoce no tanto porque está dotado de inteligencia cuanto porque las cosas son inteligentes y se imponen al pensamiento. Si los agustinianos comprometían la importancia del objeto, los aristotélicos comprometen la fuerza actuante del alma.

Frente a estas dos teorías, Escoto hace una fenomenología de la experiencia, en su aspecto interno y externo, subrayando que «la intelección intelectual no es algo perpetuo en nosotros, sino que adquiere el ser después del no-ser» [7]. Cualquier acto cognoscitivo supone el paso de la potencia al acto; lo que exige la presencia activa de una causa eficiente. Ahora bien: la causa eficiente del acto cognoscitivo no puede atribuirse únicamente ni al alma ni al objeto. «Si ni el alma ni el objeto solo es causa total de la intelección actual —y sólo ella se requiere para la intelección—, se sigue que estas dos constituyen una causa íntegra en relación al conocimiento» [8].

[3] *Ord.* **I, d.3, n.415 (III, 252).** [6] *Ord.* **I, d.3, n.466 (III, 280).**
[4] *Ord.* **I, d.3, n.492 (III, 291).** [7] *Ord.* **I, d.3, n.486 (III, 289).**
[5] *Ord.* **I, d.3, n.465 (III, 280).** [8] *Ord.* **I, d.3, n.494 (III, 292).**

La crítica que hace Escoto a los agustinianos y a los aristotélicos no es porque traten de explicar el conocimiento humano excluyendo el momento de la experiencia o de la potencia intelectiva (exclusión que ninguna escuela admite ni defiende), sino porque han interpretado el concurso del sujeto y del objeto de un modo defectuoso e impreciso. Los unos no dando a la experiencia toda la importancia que tiene, y los otros no evidenciando la importancia primordial de la subjetividad. Ante estas limitaciones, el Doctor Sutil presenta su teoría *de las causas eficientes parciales*, que supone un capítulo nuevo en la historia de la gnoseología.

Partiendo de una fenomenología de la experiencia, Escoto observa que hay efectos que son producidos no por una sola causa eficiente, sino por el concurso de dos causas eficientes distintas que actúan en colaboración. Pero hace observar que dos causas eficientes parciales pueden estar ordenadas entre sí de un modo accidental o de un modo sustancial. En el primer caso, la colaboración entre las dos causas es únicamente circunstancial; en el segundo, el concurso operativo de dichas causas tiene un fundamento natural y no puede prescindirse de esa mutua colaboración para obtener el efecto deseado, como puede ser el caso del padre y de la madre en la generación de un hijo.

Hecha tal distinción, Escoto aplica la segunda a la teoría del conocimiento, ya que el concurso y la relación que se establecen entre el sujeto y el objeto, en el campo cognoscitivo, se realizan según la dinámica interdependiente de las causas eficientes parciales ordenadas esencialmente [9]. El entendimiento, pues, pasa de la potencia de conocer al acto cognoscitivo mediante un impulso interno y mediante un estímulo externo que se integran recíprocamente. De este modo se distancia de Enrique de Gante, porque el objeto tiene más protagonismo y más incidencia. Se separa también de Santo Tomás por la prioridad que se da al alma.

Aun admitiendo la estrecha interdependencia entre sujeto y objeto, no quita que el entendimiento sea «causa *simpliciter* más perfecta que la otra» [10]. La eficacia del entendimiento es mayor que la del objeto, pues conocer es un acto vital y sobre

[9] *Ord* **I, d.3, n.498 (III, 294).** [10] *Ord* **I, d.3, n.498 (III, 295).**

todo del espíritu humano. Escoto tiene una frase fuerte, que casi llega a comprometer al objeto, cuando afirma de éste que es «casi un instrumento del mismo entendimiento» [n]. El conocer no es tanto un *pati* cuanto un *agere*. El entendimiento humano está dotado de una enorme *intencionalidad,* no porque sea absoluta indeterminación, sino porque es actividad ilimitada, aunque *pro statu isto* está condicionado por las leyes de los sentidos y del fantasma [12].

2. La operación abstractiva

Para poder entender las cosas sensibles, en el estado de *homo viator,* el entendimiento humano necesita el recurso de la abstracción. En la formación de un concepto abstracto recurren varias concausas, como dijimos anteriormente: el objeto del conocimiento, sin el cual no es posible el conocimiento, y el entendimiento, que debe elaborar los conceptos a través de los cuales conocemos las cosas individuales.

El conocimiento humano no es una cosa fácil, sino compleja, que supone todo un proceso de elaboración y de síntesis. El punto de partida hacia la meta del conocer es la sensación, que tiene su sede en el aparato sensorio constituido por los cincos sentidos externos; después viene el sentido común o sentido interno que elabora y coordina los datos individuales que le llegan de cada uno de los cinco sentidos del cuerpo, completando el proceso sensitivo y dando lugar a la representación sensible o *species sensibilis* o fantasma, que se imprime en la memoria sensitiva; con todo este material disponible, el entendimiento construye el concepto o la *species intelligibilis* [13]. Sobre el modo de concebir la acción directa del entendimiento en el proceso abstractivo se daban muchas interpretaciones entre los autores. Lo que quiere decir que el problema era complicado y oscuro.

Aristóteles quiso acomodar el conocimiento intelectual a la teoría fundamental de potencia y acto. Ello supuso que los

[11] *Ord.* **I, d.3, n.562 (III, 334).** [12] *Ord.* **I, d.3, n.542 (III, 323).**

[13] **Según los escolásticos, la** *species sensibilis* **y la** *species intelligibilis* **se diferencian en lo siguiente: la primera representa las cosas particulares tal y como están** *aquí* **y** *ahora,* **mientras que la segunda nos presenta esas mismas cosas particulares despojadas de las condiciones espacio-temporales y a la luz de la esencia universal.**

comentadores aristotélicos crearan una teoría complicada del conocimiento al distinguir entre entendimiento pasivo o posible (potencia) y entendimiento agente (acto), siendo así que se trataba del mismo entendimiento. En este sentido se explica la coherencia de Averroes en interpretar dos entendimientos distintos y aun separados.

Según Miguel Oromí, «el Doctor Sutil, reconociendo el valor de la teoría potencia-acto dentro de los límites de lo físico en el mismo conocimiento, se instala en un terreno metafísico, gracias a su visión teológica, desde el cual ve la necesidad metafísica de que en todo entendimiento, excepto el divino, se dé la distinción entre entendimiento agente y posible, sin que sea necesario atribuir al entendimiento agente las funciones que le señala la teoría aristotélica respecto del fantasma. El entendimiento es posible (no pasivo, en el sentido de la teoría potencia-acto) en cuanto puede conocer todas las cosas, esto es, en cuanto actualmente no las conoce todas, como las conoce en su misma esencia el entendimiento divino; por consiguiente, el objeto del conocimiento le viene de fuera. Pero el objeto no determina al entendimiento a la manera como el acto determina la potencia, sino que por su acto de *presencialidad formal,* ya sea por la sensación como conocimiento, ya sea por la fantasía, es causa formal de la especie inteligible (no intelec- ta), es decir, se ofrece apto a ser entendido. Mas la intelección misma la produce el mismo entendimiento, en cuanto por la presencialidad formal del objeto o en presencia de la especie inteligible, de entendimiento *posible* pasa a ser entendimiento *actual* o *agente,* y la especie inteligible es especie intelecta» [14].

Para la comprensión de este problema escotista es necesario recurrir a su teoría de la *natura communis* (unidad común, unidad específica, unidad de esencia o de inteligibilidad). Las cosas con las que nos vinculamos a través de la sensión son singulares, individuales y concretas. Pero para que el entendimiento pueda relacionar lo universal con lo concreto y singular debe haber algo común que sea fundamento de la relación que,

[14] **M. Oromí, «Introducción general» a las** *Obras del Doctor Sutil]. Duns Escoto,* **p.53. En los** *Quodl.* **q.XV, n. 13-20, se analiza el papel del entendimiento agente y cosible sin llegar a una conclusión definitiva. Según R. Messner, la distinción de os dos entendimientos pierde buena parte de su significación en la doctrina de Escoto; cfr.** *Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Skotus,* **pp.45-46.**

al mismo tiempo, sea indiferente o neutro a ser una cosa u otra, a ser sensible e inteligible, singular y universal.

Dado el carácter abstractivo de nuestro conocimiento, la atención del entendimiento humano no recae sobre la heccei- dad (*haecceitas*), sino sobre la *natura communis,* que viene asumida en su neutralidad tanto del plano de las cosas sensibles como del plano intencional. El entendimiento agente confiere a la *naturaleza común* un modo peculiar de ser. Según Bettoni, el valor característico de la doctrina escotista de la abstracción consiste en «atribuir una cierta capacidad creadora al entendimiento agente» [15]. De este modo se sigue destacando la importancia que da Escoto a la capacidad ilimitada del pensamiento, que, sin llegar al poder constitutivo del entendimiento kantiano, se encamina hacia una solución marcadamente subjetiva.

3. El objeto propio del entendimiento humano

Hay que tener muy claro que para Escoto sólo existe el individuo; y todo lo que existe en el individuo es de un modo individual o individualizado. La *naturaleza común* no existe como común en el individuo, que no la agota, ya que se da también en todos los demás individuos. El doctor franciscano dice, por otra parte, que el entendimiento humano es capaz de conocer por sí mismo la existencia concreta, ya que el entendimiento en cuanto tal está abierto cognoscitivamente a todo lo existente. De hecho, el hombre es capaz de ver a Dios en el cielo a través de una visión intelectual; y Dios es un ser concretísimo. Por tanto, el entendimiento humano tiene *en sí* la capacidad de ver y de conocer lo individual concreto. No obstante, y aun contando con este dato teológico, el entendimiento humano actual sólo puede captar lo abstracto. Escoto no olvida la posibilidad intrínseca del entendimiento, pero la analiza según las exigencias del *estado actual* del *homo viator.*

Escoto da mucha importancia al tema del objeto propio o primario del entendimiento; y en la solución que ofrece trata de superar tanto la corriente agustiniana como la tomista.

Al hablar del objeto propio o primero del entendimiento, el Doctor Sutil distingue claramente entre: *a)* el objeto *primero*

[15] **E.** BETTONI, *Duns Scoto. Filosofo,* **p.153.**

en orden del tiempo *(in ordine generationis)*, es decir, qué es lo que el hombre conoce en primer lugar; *b)* el objeto *primero* en orden de la perfección *(in ordine perfectionis)*, es decir, cuál es la cosa más perfecta; *c)* el objeto *primero* en orden de la propia naturaleza *(in ordine adaequationis*), es decir, hacia qué cosa se orienta el entendimiento humano según su propia naturaleza. En este último sentido lo entiende y analiza Escoto. Se trata de detectar aquello que hace inteligible todo lo demás, es decir, individuar el objeto que determina el horizonte cognoscitivo del entendimiento humano. Escoto habla de «aquello que es primer objeto de nuestro entendimiento, por cuya razón se entiende todo lo demás» [16]. Detectar ese objeto *primario* significa descubrir la verdadera capacidad cognoscitiva humana y el horizonte imprescindible desde donde se ve y se interpreta toda la realidad cognoscible.

Antes de ofrecer la propia solución, el doctor escocés analiza y critica las dos corrientes dominantes: la iluminacio- nista de los platónico-agustinianos y la abstraccionista de los aristotélico-tomistas. Comenzando por la última, escribe el Doctor Sutil: «En esta cuestión hay una opinión que sostiene que el primer objeto de nuestro entendimiento es la *quidditas rei materialis»* [17]. Esta tesis está tomada de la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino. Según esta teoría, el entendimiento humano está ordenado a conocer la esencia de las cosas sensibles, abstraída de las condiciones materiales. Pero si esta teoría fuera verdad, entonces el entendimiento sólo desarrollaría su capacidad última en el horizonte de las cosas materiales. Sin embargo, sabemos, gracias a la fe, que el entendimiento puede ver y conocer una realidad concreta: Dios. Por tanto, nuestro entendimiento no está *condenado* o destinado ontológicamente a las esencias abstractas de las cosas materiales.

Pasando después a la corriente iluminacionista, Escoto dice: «Hay otra opinión que sostiene que Dios es el primer objeto del entendimiento» [18]. Es la tesis capitaneada por Enrique de Gante [19]. Si Dios es el primer objeto y el horizonte primario

16 *De anima,* **q.21, n. (ed. Vives III, 613); cfr. también** *Quaestiones in Metaph.,* **lib. IV, q.l, n.5 (ed. Vives VII, 148).**

17 *Ord.* **I, d.3, n.110 (III, 69).** 18 *Ord.* **I, d.3, n.l25 (III, 78).**

19 **Cfr. E. Bhttoni,** *Ilprocesso astrattivo nella conoscen^a di Enrico di Gand* **(Milano 1954).**

del entendimiento se puede llegar a la conclusión de que el hombre conoce todas las cosas en Dios. Aunque los defensores de la teoría iluminacionista dan muchos argumentos para mitigar el ontologismo, no evitan la complicidad de Dios en el conocimiento humano.

Según Escoto, los primeros se comprometen excesivamente con el mundo material, pues si la *quidditas rei materialis* es el objeto fundamental, difícilmente se podrá reivindicar al entendimiento humano la capacidad de trascender la realidad sensible y la posibilidad de conocer otras realidades que se escapen al control del proceso abstractivo. Mientras los segundos complican e implican excesivamente a Dios en la difícil y ardua aventura del conocimiento humano. Por tanto, ni la *quidditas rei materialis* ni Dios pueden ponerse como el objeto primario y adecuado del entendimiento humano.

La tesis de Duns Escoto es que el objeto propio del entendimiento humano según su naturaleza *(ex natura potentiaé)* es el ente en cuanto ente *(ens in quantum ens*), pero el objeto primero y propio del entendimiento según su estado actual *(pro statu istó)* es la *quidditas rei materialis*. Con ello se distingue claramente entre la capacidad *natural* y la capacidad *circunstancial* del entendimiento del hombre. Al sostener que el entendimiento humano, según su naturaleza, tiene como objeto prioritario el ser en cuanto ser, se quiere defender que el entendimiento está radicalmente orientado a conocer el ser en su totalidad. La intencionalidad de la conciencia, para usar la terminología fenomenológica, se dirige al concreto y al abstracto, al finito y al infinito. Se trata, una vez más, de aplicar la univocidad del ser. La potencia intrínseca del pensamiento es ilimitada en su expansión cognoscitiva [2í)].

Pero a pesar de la apertura constitutiva al ser, el hombre en su dimensión espacio-temporal, *pro statu isto,* está condicionado existencialmente. Y de hecho, sea por el pecado original, sea por voluntad divina, lo cierto es que el objeto primero de nuestro entendimiento es la *quidditas rei materialis* o, mejor aún, la *quidditas rei sensibilis* [21]. Pero ello no debe olvidar la radical tensión del pensamiento a la realidad total. El entendimiento humano en cuanto tal está ontológicamente ordenado a cono-

[20] *Ord.* **I, d.3, n.122 (111, 74).** [21] *Quodl.* **q.14, n.12 (ed. Vivés XXVI, 46).**

cer y a revelar el ser, aunque en su estado encarnado y mundano se vea sometido a la abstracción del mundo material. Escoto ha querido aunar las dos concepciones criticadas en una síntesis de proporción entre lo material y lo espiritual [22]. El entendimiento humano no conseguiría su plenitud si no estuviera abierto radicalmente a todo el ser, pero no sería justo olvidar que el *homo viator* tiene sus propias exigencias espacio- temporales. No obstante las limitaciones connaturales al hombre histórico, éste progresa hacia la verdad. La verdad no se retrae ni huye, sino que sale al encuentro del hombre y se manifiesta progresivamente: «en el proceso de la humanidad siempre crece la verdad» [23]. El futuro, pues, no es la oscuridad, sino la luz de la Verdad.

4. Intuición del singular e innatismo

Nuestro entendimiento, por su propia naturaleza, no sólo está abierto a la totalidad del ser, sino que posee la capacidad de conocer las cosas del modo más perfecto posible, que corresponde a una inteligencia finita, es decir, puede conocer intuitivamente. Esto es importante en la teoría del conocimiento. Si en el mundo concreto las cosas existen en su propia singularidad y si nuestro conocimiento abstractivo nos ofrece únicamente sus aspectos universales y generales, resulta que nuestro conocimiento es deficiente e inadecuado, ya que se nos escapa lo más variado y singular de la realidad.

La tesis escotista del objeto propio del entendimiento, además de salvar la apertura radical del espíritu humano, trata de defender la capacidad propia para poder conocer las cosas con todas sus connotaciones ontológicas y en cuanto existentes. Escoto no se contenta con el conocimiento abstracto y tiende a la comprensión del singular. Defiende la intrínseca inteligibilidad de lo concreto y singular, aunque reconozca que el *homo viator,* en su circunstancia actual, no pueda conocer exhaustivamente las cosas singulares. Para Escoto, el entendimiento en cuanto tal, sea humano, angélico o divino, puede

[22] *Ord.* **I, d.3, n.187 (III, 113).**

[07] **«In processu generationis semper crevit veritas».** *Ord.* **IV, d.l, q.3, n.8 (ed. Vives XVI, 136).**

aprehender directamente lo existente concreto, porque el entendimiento *posee* la capacidad de captar y entender todo.

Cada cosa individual es inteligible, porque, al haber sido creada por Dios, lleva en sí un significado, una inteligibilidad y un sentido impresos por el creador, que no son captables en el proceso abstractivo. Por eso el conocimiento intuitivo del singular es más perfecto que el abstracto. Los filósofos griegos, en cuanto paganos, podían defender que el conocimiento universal era más perfecto que el conocimiento sensible, vinculado al singular, porque pensaban que cuando se conocía el universal se captaba mejor la inteligibilidad de las cosas individuales.

Escoto apoya el primado ontológico del singular sobre el universal porque sabe como teólogo que cada cosa posee su propio *misterio,* su propia esencia concreta, su individualidad intransferible; y el conocimiento sería muy imperfecto si necesariamente tuviera que quedarse en la mediación del concepto. Por el hecho de que el hombre *pro statu isto* conozca abstractamente y no intuitivamente no niega que el *pondus,* la orientación y la intencionalidad fundamental del espíritu humano sea lo singular conocido intuitivamente.

Escoto, con su teoría del objeto propio del entendimiento, no sólo ofrece una conciencia plenamente abierta a la realidad total, sino que además pretende llegar al conocimiento más perfectamente posible. El dinamismo del espíritu humano se manifiesta en la constitutiva intencionalidad del pensamiento [24]. Ello se explica si se admite que el entendimiento está dotado de un impulso interno bajo la presencia de una atracción. El pensamiento es constitutivamente revelación del ser porque el mismo ser lo habita. Por eso el ser es un horizonte y es una posibilidad permanente en el espíritu humano. Es una presencia condicionante e indeterminada. Siguiendo a Avicena, escribe Escoto: «El ente se imprime en nuestro entendimiento en la primera impresión» [25] y «en todo concepto está el ente» [26]. Si se admite que la noción de *ser* se nos ofrece como matriz y

[24] HEIDEGGER, en su habilitación para profesor: *Die Kategorien und Bedeutungs- lehre des Duns Skotus,* subraya el amplio espacio que Escoto concede a la doctrina de la intencionalidad, precediendo en ello a Husserl. Cfr. F. A. Prezioso, «L'intenzionalitá della coscienza nella filosofía de E. Husserl», en *Rasegna di scien^e filosofiche* 12 (1969), pp. 106-107.

í5 *Ord.* I, d.3, n.27 (III, 18). [26] *Lectura* I, d.3, n.75 (XVI, 252).

horizonte, de donde emergen los demás conceptos, nuestra facultad intelectiva tiene en sí misma los fundamentos mismos de la racionalidad. La primacía del ser explica y garantiza todo el proceso dialéctico del pensamiento, desde el principio de contradicción hasta la dinámica de las cuatro causas.

Aun defendiendo la teoría de las causas eficientes parciales en la teoría del conocimiento, Escoto justifica y subraya la concepción dinámica del entendimiento, tomada de la tradición agustiniana, sin defender por ello la iluminación intelectual. Hay un cierto *a priori* en el espíritu humano que no se debe a una asistencia divina permanente, sino a la misma naturaleza del entendimiento, radical e intrínsecamente abierto y orientado al ser. Aunque Escoto niegue que el entendimiento pueda formar conceptos prescindiendo de la experiencia, hay que reconocer que la *noción* de ser (no el concepto de ser) no es tanto abstraída y sacada de la experiencia cuanto un algo innato y que sirve de matriz y de *protoforma* para todo conocimiento posterior. No se trataría tanto de un innatismo explícito cuanto de un *innatismo virtual.*

5. El saber sistemático

El auténtico conocimiento no es un saber disperso e invertebrado, sino un saber unitario, integrado y estructurado en un sistema coherente. El saber es arquitectónico, que diría Kant. «La unidad sistemática es aquello que convierte el conocimiento ordinario en ciencia, es decir, lo transforma de mero agregado de conocimientos en un sistema» [21]. La ciencia es un edificio lógico que construye el hombre ordenando todo el material que recibe en la experiencia según principios y leyes del propio pensamiento. El verdadero conocer —*scire per causas*— no es una noticia ni el inventario mental de cosas, sino la ordenación y estructuración de todas ellas en un sistema en el que aparezcan las conexiones y relaciones de cada una con el todo.

Si el conocimiento es el resultado del encuentro fecundo del sujeto con el objeto, del pensamiento con la realidad, los conceptos que de ahí se derivan no forman montón o simple agregado, sino que se ordenan y estructuran según las leyes

[2] E. KANT, *Kritik der reinen Vemunft,* A 832, B 860.

internas de la lógica. Escoto expresa constantemente su pensamiento unitario y arquitectónico que vincula la física, la metafísica, la lógica y la teología. Hay que repetir que el Doctor Sutil fue por igual filósofo y teólogo, sirviéndose de las diversas disciplinas no como compartimentos estancos, sino como regiones interdependientes del continente llamado realidad. Se interesa apasionadamente por el ser porque ello supone al mismo tiempo la pasión por la verdad. La lógica y la ontología se reclaman en la misma exigencia por la verdad y por el ser.

Siguiendo a Aristóteles en las notas esenciales del saber científico, Escoto escribe: «Digo que la ciencia tomada estrictamente incluye cuatro condiciones: primera, que sea conocimiento cierto sin engaño ni duda; segunda, que sea de un necesario conocido; tercera, que sea causada por una causa evidente al entendimiento; cuarta, que sea aplicada a lo conocido a través del silogismo o del discurso silogístico» [28]. Escoto analiza estas cuatro condiciones del saber y pone como prioritaria y fundamental la certeza y la evidencia [29], aunque el objeto del que se trate sea o no sea necesario. Se trata, en último término, de defender la teología como saber científico, aun cuando no reúna las cuatro condiciones aristotélicas.

Escoto, partiendo de la física como ciencia del movimiento que se entiende y se explica según la dialéctica potencia-acto, pasa a la metafísica como la ciencia del ser, y a la lógica como ciencia de los predicables, concluyendo en la teología como ciencia divina de lo humano. En toda esta trayectoria, el hilo conductor y vinculante entre las diversas ciencias (física, metafísica, lógica, teología) es la univocidad metafísica del ser.

III. Estructura metafísica del ser sensible

El mundo es necesario y evidente para el hombre, pero es al mismo tiempo problemático y extraño. Por eso ha sido y sigue siendo objeto permanente de preguntas, de respuestas y de soluciones. Se pregunta por su *existencia:* ¿qué existe?, ¿por qué existe? y ¿para qué existe? Se pregunta por su *consistencia:* en qué consiste su estructura interna, su esencia, su densidad

[28] *Ord.* **Prol, n.208 (I, 141).** [29] *Ord.* **Prol, n.211 (I, 144-145).**

ontológica. Se pregunta por su duración: si es permanente o es fugaz y transitorio. A cada pregunta sucede la inevitable problemática: ¿cuál es su origen y su término?, ¿cuál es su composición real? y ¿cómo se explica el movimiento y el cambio?

Ante un mundo evidente e inmediato las respuestas ya no son tan evidentes ni inmediatas, porque se plantean y se formulan desde los presupuestos de un sistema, de una escuela o de unas creencias. Cada uno filosofa desde su propio horizonte mental. Los griegos filosofan desde el mundo exterior; los árabes y judíos desde el alma y el interior de las cosas; los cristianos medievales desde Dios; los racionalistas desde la propia subjetividad; los estructuralistas desde las estructuras seleccionadas, etc. Juan Duns Escoto, como buen teólogo, ve el mundo desde la fe, pero lo interpreta desde la razón y en coherencia con su metafísica peculiar, como auténtico filósofo. No debe olvidarse que él es teólogo y filósofo al mismo tiempo.

1. Contingencia y creación

Para entender un sistema, una filosofía y una cosmovisión hay que describir el propio horizonte de visión, colocarse en él para ver y comprender desde él. El horizonte de Escoto es el de la creación que mira e interpreta el mundo no desde el problema del movimiento, como sucedía en el mundo griego, sino desde la *nihilidad* que pretende ser y desde el creador que lo pasa del no ser al ser, de la pura posibilidad a una realidad concreta. El problema filosófico no es, pues, el problema del cambio y del movimiento, sino otro más radical: el salto de la nada al ser. La solución a este grave problema no se encuentra en la pura razón humana, sino en la fe teológica.

Las verdades teológicas pueden iluminar y condicionar la especulación filosófica. Como subraya Oromí, tres verdades teológicas iluminan la comprensión de una cosmología filosófica: «1.ª, que Dios creó el mundo por un acto libérrimo de su voluntad; lo que significa que el mundo es esencialmente contingente, ya no sólo existe, porque 2.ª, en la mente divina están necesaria y actualmente todas las ideas o esencias posibles; el que la voluntad divina obre contingentemen-

te al escoger las esencias de la mente divina para realizarlas significa que las esencias realizadas podían ser esencialmente otras: ahí radica su contingencia radical; 3.ª, que nuestro entendimiento, nuesta alma, está destinado a ver la esencia divina, no en abstracto, sino en concreto, *ut essentía haec*» [1]. Estas verdades teológicas no pueden dejar indiferente a la razón creyente, ya que le abren nuevas perspectivas ocultas a la simple razón.

El problema de la contingencia está íntimamente unido con el de la creación en el pensamiento escotista. La contingencia no es un problema exclusivamente filosófico ni exclusivamente teológico. Implica y complica toda la teología y filosofía. La teoría de la contingencia y de la creación es basilar y nuclear en Escoto, pues la filosofía sola es de hecho y de derecho incapaz de ofrecer una solución adecuada al problema del mundo sensible. La explicación última de la contingencia está en Dios, que actúa e interviene en el mundo de un modo absolutamente libre.

La contingencia es un modo de ser de aquello que existe actualmente [2]. Según Escoto hay dos clases de contingencia: de mutabilidadad y de evitabilidad. La primera significa que algo de lo existente puede ser diverso de lo que es o, incluso, que no pueda existir de hecho. La existencia de una cosa no quiere decir necesidad de la misma, pues puede existir y no existir, es indiferente a ser y a no ser [3]. La contingencia de evitabilidad *(in fieri)* significa que una cosa existe, pero podría existir al mismo tiempo su contrario. La contingencia es un hecho inconcuso, inmediato y evidente; por tanto, no es objeto de demostración. La raíz fundante de la contingencia es doble: una interna, es decir, su propia fínitud o limitación metafísica; y otra extrínseca, es decir, la infinitud de la causa primera que crea libremente. Lo contingente es un modo de ser positivo, pero finito. Todo ser finito posee un determinado grado de ser o

1 **M. OROMÍ, «Introducción general» a** *Obras del Doctor Sutil]. Duns Escoto,* **p.56. Sobre la relación en Escoto entre la creación y la interpretación del mundo cfr. C. SOLAGUREN, «Contingencia y creación en la filosofía de Duns Escoto», en** *De doctrina I. Duns Scoti,* **vol. II, pp.297-359; L. IAMMARRONE, «Contingenza e creazione nel pensiero di Duns Scoto», en** *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti* **(Congr. scot. intern., vol. V, Roma 1972), pp.461-480.**

2 *Quaest. in Metaph.* **lib. 9, q.15, n.12 (ed. Vives VII, 615).**

3 *Ord* **III, d.18, q.un., n.17 (ed. Vives XIV, 693).**

positividad que entraña una cierta negatividad o privación de ser más [4].

Unicamente el ser infinito es acto puro sin potencialidad ni determinabilidad en el orden del ser. Todos los demás seres están privados de algún grado de actualidad [5]. Mientras el infinito es absolutamente necesario, porque posee la plenitud de la existencia [6], lo finito, que es contingente, existe realmente, pero recibe toda su posibilidad de la causa eficiente primera, que le comunica el ser y lo conserva gratuitamente.

Según el pensador franciscano, la filosofía ha admitido de hecho la contingencia del ser sensible, pero ha sido incapaz de dar una explicación metafísica y coherente sin caer en contradicciones [7]. Aunque llegó a reconocer una primera causa universal incausada, un ser necesario, sin embargo no supo clarificar correctamente las verdaderas relaciones de dependencia de las cosas de Dios, ni la radical contingencia del ser y del obrar de las mismas. La filosofía pagana no podía llegar a un conocimiento profundo del mundo material y del puesto del hombre en él porque desconocía el hecho determinante de la creación. Por eso ignoró la condición histórica del *homo viator* y su último fin, y cayó en el error del necesitarismo, interpretando la relación de Dios con los seres mundanos en términos de causalidad natural o necesaria. Y como consecuencia no Hegó a conocer la auténtica estructura del ser contingente. Sólo a la luz teológica de la creación el universo se hace inteligible gnoseológicamente y explicable ontològicamente. La creación nos ofrece la auténtica clave de inteligibilidad, de comprensión y de interpretación.

El aspecto principal de la verdad de la creación no está en que el mundo haya sido hecho en el tiempo ni que haya sido sacado de la nada, sino en que la acción creadora sea radicalmente *contingente* y determinantemente *libre*. Este hecho contingente y libre de la acción creadora se opone al necesitarismo griego como ontològicamente erróneo y gnoseológicamente deformante [8]. Dios y las creaturas no constituyen un universo

[4] *Ord.* **I, d.8, n.31 (IV, 165).** [5] *Ord.* **I, d.8, n.36 (IV, 167).**

[6] *Ord.* **I, d.2, n.437 (II, 375).**

[7] **Cfr.** *Ord.* **I, d.8, ns.223-306 (IV, 279-328);** *Ord.* **I, d.2, n.83 y 86 (II, 177-178).**

[8] *Ord.* **Ili, d.16, q.2, n.13 (ed. Vivès XIV, 642).**

homogéneo empalmado por la necesidad, sino un universo heterogéneo unido por la libertad y el amor. La relación existente entre Dios y las creaturas no puede explicarse adecuadamente con la categoría de la causalidad ni de causa y efecto, aunque sea válida, sino con la categoría relacional Dios-creaturas. Escoto tiene una expresión propia para subrayar la relación activa de Dios con las creaturas: *praxis*que traduce el vínculo libre y amoroso de Dios con las creaturas [9]. La relación creatural implica y comporta una dependencia ontològica de Dios que condiciona la estructura íntima del ser contingente y se escapa a la relación potencia-acto. Al mundo hay que acercase, pues, no sólo con la inteligencia como realidad *cognoscible,* sino también con la voluntad como realidad *amada.*

El mundo como necesidad, libertad, gratuidad o superfluidad sigue siendo problemática urgente de nuestro tiempo. La filosofía escotista podría dar una respuesta ontològica a aquella pregunta de Heidegger: «¿Por qué hay ente y no más bien nada?» [10], y a aquella tesis sartriana que considera la existencia como algo que está de más.

2. La temporalidad

Todo el mundo contingente está empastado de temporalidad. El tiempo es una de las categorías filosóficas más umversalmente admitida y más difícilmente comprendida y explicada. Al abordar el tema del tiempo, Escoto, como de costumbre, analiza las opiniones corrientes para poder dar su opinión personal.

En primer lugar, considera la concepción agustiniana-bonaventuriana, según la cual el tiempo está en todo aquello que tiene el ser después de haber saltado de la nada, es decir, el

[9] *Ord.* **Prol., n.217-366 (I, 151-237). N. Lobkowick, en su libro** *Theory and practice. History of a conceptfrom Aristotle to Marx* **(Notre Dame 1967), p.71, dice con relación a Escoto «que parece haber sido el primer pensador medieval en plantearse explícitamente la cuestión** *quid sit praxis».* **El término griego de** *praxis,* **en su sentido técnico, se traduce con las palabras ambiguas de** *actio* **y** *operatio.* **El uso escotista de** *praxis* **subraya una actividad peculiar del hombre en cuanto que es un conocimiento práctico. Cfr.** *Ord.* **Prol., n.228 (I, 155);** *Lectura,* **Prol., n.137 (XVI, 47).**

[10] **M. Heidegger,** *Was ist Metaphysik?* **(Frankfurt a. M. 1951), p.38.**

tiempo afecta a todo lo creado. En esta perspectiva agustiniana el tiempo se define como la medida del paso del no ser al ser [n]. El franciscano escocés critica esta tesis porque la nada o el no-ser no tiene ninguna medida y, por tanto, no tiene justificación la medida en el salto del no-ser al ser. Para percibir el tiempo no basta la variación o el cambio radical. Está sólo en el mismo tiempo aquella forma por la cual una realidad mutable se cambió sucesivamente, y actualmente se conserva en ella de un modo individual [12]. Es decir, el tiempo mide el movimiento continuo, no el movimiento discontinuo.

También critica el fundamento que se da a la *unidad* del tiempo. No puede decirse que el tiempo es *uno* porque es la medida de la variación causada por la materia, que siempre anhela revestirse con una nueva forma; y dado que la forma es una en todas las realidades materiales, por eso debe defenderse que el tiempo también es uno [13]. Es cierto que la materia es una por esencia, responde Escoto; pero en cuanto está informada es múltiple. El tiempo, pues, es la medida de la variación en acto, no de la variación en potencia. %

Escoto acepta la definición aristotélica: «el tiempo es el número del movimiento según un anterior y un posterior» [14]. El número, antes que medida, significa cantidad, y su razón explicativa es la divisibilidad [15], en donde el anterior y el posterior son las verdaderas partes del tiempo. Estar en el tiempo es estar en el número. Además, Escoto pone en relación las partes del movimiento con las partes del tiempo [16]. Pero el movimiento aquí no se entiende el devenir metafisico, sino el movimiento accidental, que es posterior a la quietud. El movible, en cuanto precede el cambio de un lugar a otro, no está sometido a la medida del tiempo y ni siquiera al *ahora* temporal [17]. Por esta razón Escoto sostiene que Dios podría crear alguna cosa sin tiempo, aunque el crear implica cambio, pero este cambio no sería aquel del que habla Aristóteles [,8]. El

11 *Ord.* **II, d.2, n.188 (VII, 239).**

12 *Ord* **II, d.2, n.183 (VII, 237).**

13 *Quaest. in Metaph.,* **lib. 5, q.10, n.2 (ed. Vives VII, 265).**

14 *Quaest. in Metaph.,* **lib. 5, q.8, n.2 (ed. Vives VII, 248).**

15 *Quaest. in Metaph.,* **lib. 5, q.9, ns.2-4 (ed. Vives VII, 251-252).**

16 *Ord.* **II, d.2, n.95-115 (VII, 198-208).**

17 *Ord.* **II, d.2, n.114 (VII, 207).**

18 *Ord.* **II, d.2, n.184 (VII, 237).**

Doctor Sutil niega que se dé el tiempo como medida de las variaciones espirituales en cuanto tales.

Para Escoto, el tiempo es medida uniforme, sucesiva y continua. El tiempo es uniforme en cuanto que, considerado en sí, es idéntico a sí mismo; pero si se le considera en relación al pasado y al futuro, se llama distinto, porque hace referencia al fin del pasado y al principio del futuro [19]. Es medida sucesiva en cuanto es cuantidad, y es imposible que lo mismo según la sustancia sea fin y principio de una cuantidad [2Ü]. Es medida continua en cuanto el instante temporal continúa las dos partes del tiempo, es decir, el fin de la parte pasada y el principio de la futura, como un punto que, con su movimiento, causa una línea [21].

3. El hilemorfismo

El hilemorfismo o la teoría metafísica aristotélica de materia y forma está muy presente en el pensamiento escotista, como en los demás pensadores medievales. Pero esta teoría común no se interpreta del mismo modo. Que la materia y la forma intervengan como principios constitutivos en la cosa sensible no se discute. El problema surge cuando se trata de valorar la densidad ontológica de tales coprincipios.

Escoto se plantea la pregunta de si existe la materia, es decir, si en los seres sometidos a generación y corrupción hay una realidad positiva, alguna entidad positiva, dotada de ser propio y distinto realmente de aquel de la forma [22]. Y responde afirmativamente, pues el compuesto no sería tal si no se compusiera al menos de dos elementos; y la materia no sería uno de esos elementos si no gozara de una realidad positiva y propia. Para ser sujeto necesita ser *algo* y tener entidad propia. Con ello se juzga interpretar adecuadamente el pensamiento de Aristóteles, pues la materia aristotélica es el receptáculo de la

19 *Ord.* **II, d.2, n.106 (VII, 203).**

20 *Ord.* **II, d.2, n.101 (VII, 201-202).**

21 *Ord.* **II, d.2, n.103 (VII, 202-203).**

22 *Ord.* **II, d.12, q.l, n.l (ed. Vives XII, 497). Para un profundo y detenido análisis sobre el hilemorfismo escotista cfr. P. STELLA,** *L'illemorfismo di G. Duns Scoto* **(Torino 1955).**

forma; y si ella no fuera algo no podría recibir. «Por tanto, al otorgar a la materia sólo la potencia objetiva y no subjetiva se niega al filósofo toda la razón sobre la materia» [23]. Es imposible, en linea aristotélica, reducir la materia a simple potencia *objetiva;* es necesario que sea una potencia *subjetiva*, es decir, un sujeto.

Si la materia es una de las causas del ser es necesario que sea *algo,* pues la nada no es causa de nada. Lo engendrable no puede ser simple; por tanto, está compuesto de materia y forma. Pero si la materia es nada, resulta que lo engendrado está compuesto de nada y de forma, lo que es absurdo. Escoto concluye diciendo que «la materia tiene una cierta realidad positiva fuera del entendimiento y de la causa, y es en virtud de esta realidad que ella puede recibir las formas sustanciales que son simplemente los actos» [24]. La materia posee cierta actualidad, aunque sea la mínima entre todos los seres y tenga, por ello, el máximo de potencialidad.

En contra de Santo Tomás, que enseña que la materia primera no posee actualidad alguna, Escoto acentúa que es una realidad distinta de la forma y que es *algo* positivo. La materia primera no puede ser considerada como pura posibilidad de ser, como un ente en potencia, como la simple condición positiva de todas las cosas, sino como algo ya existiendo yunque con existencia mínima. Se encuentra en la escala inferior de los seres, pero es ser al fin y al cabo. No olvidemos aquí el concepto del ser unívoco.

La actualidad o el *ser* que se atribuye a la materia es distinto de aquel que corresponde a la forma. El ser de la materia excluye cualquier cualificación y determinación, que corresponden a la forma. La materia y la forma son diversos principios que se distinguen entre sí en virtud de una diferencia radical. La materia es esencial y constitutivamente determinable, y la forma es esencial y constitutivamente determinante. Ambas se anhelan y son estructuralmente complementarias. En virtud de esta complementariedad, la materia y la forma se unen con un vínculo sustancial [25].

A Escoto no le parece imposible que la materia primera

23 **Ibid.**

24 *Ord.* **II, d.12, q.l, n.13 (ed. Vives XII, 505).**

25 *Ord* **II, d.12, q.2, n.3 (ed. Vivés XII, 576).**

exista sin forma alguna, pues Dios tiene la posibilidad de hacer que exista la materia en estado puro. Pero en la naturaleza histórica, es decir, la nuestra, esta eventualidad es excluida. La materia primera en cuanto término inmediato de un acto creador está más allá y por encima del influjo de una naturaleza creada. El dogma de la creación está condicionando la reflexión filosófica sobre el hilemorfismo. Las exigencias del creacionismo no se pueden sacrificar a Aristóteles.

El motivo que impulsa a Escoto a reconocer en la materia una cierta actualidad es que no se llega a comprender cómo se puede sostener que la materia primera ha sido creada y al mismo tiempo afirmar que recibe de la forma su propia actualidad. Que Aristóteles interprete la materia primera como pura posibilidad y que le niegue cualquier realidad independientemente de la forma es comprensible, porque ignoraba la verdad de la creación. Lo que Escoto se propone es adaptar el concepto aristotélico de materia primera a las exigencias de la creación.

Es claro que Escoto tiene un concepto menos riguroso de la unión sustancial que Santo Tomás. Pero esta tesis escotista hay que interpretarla en todo su desarrollo final, como se verá en la teoría sobre la posibilidad de diversas formas sustanciales, cuando se trate el tema de la unión del alma y del cuerpo.

4. La naturaleza común

Solamente existe el individuo; y todo lo que hay en el individuo está individualmente o individualizado. Es necesario subrayar esto para entender la relación existente entre la naturaleza común y la singular. La naturaleza común no existe como común en el individuo. Por consiguiente, su realidad no se agota en un individuo, sino que se da individualmente en todos los demás, mientras que la naturaleza individual se da únicamente en el individuo.

Pero a pesar de que sólo existe el individuo, su conocimiento es problemático. Desde que Platón y Aristóteles dirigieron el problema de la individualidad por la vía indirecta del universal, el individuo sólo se comprende desde el universal, ya que la esencia, en sentido estricto, es sólo la esencia específica. Aunque sólo exista el individuo, para llegar a él hay que hacer

el rodeo por lo universal. Esta mediación necesaria de lo universal, del concepto específico, no toca directamente la individualidad concreta y sus resultados son parciales, incompletos e insatisfactorios.

La actitud constante de encarrilar e interpretar el individuo por la vía indirecta del universal y de la especie ha llevado a preguntarse qué sea el individuo, qué sea la naturaleza común o específica y que relación existe entre el universal y el concreto. Problemas comunes en la escolástica, pero interpretados diversamente.

La tesis fundamental de Escoto sobre la naturaleza común es que ésta tiene un cierto grado de *realidad* y de *unidad,* inferiores a las del individuo concreto, pero suficientes para que lleguen a ser objeto de consideración metafísica del entendimiento por una parte, y elemento constitutivo de la sustancia singular por otra [26].

La naturaleza común es indiferente a lo singular y a lo universal, pues no es ni única ni múltiple, ni singular ni universal, ya que precede naturalmente todos estos modos de ser [27]. En cuanto que no se identifica con ninguno de los modos posibles de ser, y los precede a todos, la naturaleza común posee una quididad que la hace capaz de ser objeto del entendimiento y de ser definida [28]. Esta naturaleza común o específica tiene una quididad y unidad propias y es indiferente a la singularidad y a la universalidad; puede convertirse en sustancia concreta y singular o en concepto universal. Si se vincula al principio de individuación, la naturaleza común constituye el elemento específico de la sustancia singular; si se vincula al entendimiento, se convierte en el objeto del concepto universal.

El cometido de la naturaleza común se desarrolla en dos frentes: en la línea de la constitución de la sustancia concreta, que se verá en el apartado siguiente, al tratar el tema de la individuación, y en la línea de la constitución del concepto universal, es decir, en su relación con el entendimiento [29].

La tesis escotista sobre la naturaleza común, en relación con el entendimiento, puede sintetizarse del siguiente modo: la naturaleza común constituye el fundamento remoto del universal, ya que es indiferente tanto a la singularidad como a la

26 *Ord.* **II, d.3, n.30 (VII, 402).** 28 *Ord.* **II, d.3, n.32 (VII, 403).**

27 *Ord.* **II, d.3, n.31 (VII, 403).** 29 *Ord.* **II, d.3, ns.33-34 (VII, 403-404).**

universalidad. La naturaleza común, considerada en el existente concreto, es el universal físico; conceptualizada por el entendimiento {*prima intentió)* es el universal metafísico, y aplicada a todos los individuos de la especie {*secunda intentió)* es el universal lógico. Por tanto, entre la unidad concreta de lo individual sensible y la unidad universal inteligible de la predicación lógica existe la naturaleza común, como unidad específica, unidad de esencia y de inteligibilidad.

Para Escoto, el fundamento *in re* del universal no está en el individuo, sino en la naturaleza común. Esto quiere decir que entre las cosas reales y concretas hay una cierta *comunidad* o parentesco físico. La naturaleza común posee en sí un grado de realidad y de unidad proporcionada que no se confunde con la realidad y la unidad extraída del singular [30].

En el tema de los universales, Escoto se preocupa mucho de precisar el fundamento objetivo de los conceptos, siguiendo su formación y sensibilidad oxfordiana. El doctor franciscano intuye en el mundo real una *comunidad* que, sin llegar a ser una universalidad, la prefigura y la fundamenta. Escoto defiende un realismo moderado y rechaza explícitamente las soluciones extremas del ultrarrealismo y del nominalismo [31].

5. El principio de individuación

El principio de individuación está estrechamente vinculado con la tesis de la naturaleza común. La naturaleza común es el factor específico sobre el que se apoya la individuación; y el principio de individuación es el elemento que caracteriza la naturaleza común en el compuesto sustancial y el que la expresa y la concretiza en su singularidad.

30 *Ord* **II, d.3, n.30 (VII, 402).**

31 **Sobre la interpretación de la naturaleza común escotista se han dado muchas opiniones contradictorias. Aquí recojo únicamente una muy significativa, la de Marx y Engels: «El materialismo es hijo natural de Gran Bretaña. Ya su escolástico Duns Escoto se preguntaba** *si la materia no pudiera pensar.* **Para hacer este milagro él recurrió a la omnipotencia de Dios, es decir, urgió a la misma teología a predicar el materialismo. El era además nominalista. El nominalismo se encuentra como un elemento central en los materialistas ingleses. Eso es, en general, la primera expresión del materialismo». Enghls-Marx,** *La sacra famiglia* **(Roma 1969), p.168. ¡Sorprendente interpretación de la historia y de sus protagonistas intelectuales!**

El problema de la individuación se plantea en los siguientes términos: si la naturaleza común o esencia específica es indiferente tanto a la universalidad como a la singularidad, ¿cómo deja su indiferencia y se encarna en la cosa sensible? Ese paso . se consigue a través de un proceso gradual de diferencias (*formalitates)* que la van especificando. Según Escoto, cada cosa sensible está constituida en cuanto individualidad, por una serie de *formalitates*. De tal modo que cada ser sensible comprende una pluralidad de *formalidades* que tiene valor propio en cada sujeto individual [32].

Si en el orden lógico la contracción se consigue añadiendo diferencias específicas al concepto universal, hasta llegar a la especie última, que constituye la diferencia característica del individuo, en el orden ontològico se sigue un proceso similar. A la naturaleza común se añade una serie de *grados metafísicos* o formalidades descendentes que se escalonan hasta terminar en el individuo: sustancia, cuerpo, viviente, animal racional. «El singular añade alguna entidad a la entidad universal» [33].

Escoto dedica seis cuestiones al problema de la individuación [34]. Analiza y critica las diversas interpretaciones de entonces. Para el Doctor Sutil, la razón de la individuación no puede ponerse ni en la materia, aunque sea *signata quantitate*, ni en la forma, ni en la existencia actual ni en *algo* negativo, sino que debe ponerse en una *entidad positiva* entendida como actualización completa del ser sustancial [35]. El individuo posee una perfección más intensa y una unidad más significativa que la especie o naturaleza común. Para Escoto, el individuo es un ser más perfecto que la especie, y en la relación individuo-especie prevalece el primero sobre el segundo. No es el individuo para la especie, sino al revés. De ahí la urgencia de encontrar una entidad positiva y caracterizante del ser singular.

[32] *Ord.* **II, d.3, n.187 (VII, 483).**

[33] *Ord.* **II, d.3, n.192 (VII, 483). Entre las diversas formalidades hay una distinción que no es ni real ni lógica, sino formal. Cada formalidad tiene su propia entidad y está dotada de propia unidad. Cfr. M. Oromí, «Teoría de las distinciones en el sistema escotista», en** *Verdad y Vida* **5 (1947), pp.257-287.**

[34] *Ord.* **II, d.3, n.1-7 (VII, 491-494). El problema de la individuación es el problema de la constitución de la individualidad. Avicena estudió este tema y encuentra en Aristóteles la solución: la individualidad depende de la materia. En esta misma línea se mueve Santo Tomás, aunque pone la individuación en la** *materia signata quantitate*.

[35] *Ord.* **II, d.3, n.188 (VII, 483-484).**

Esta entidad positiva ha sido llamada por los seguidores de Escoto *haecceitas* [36], hecceidad, y se presenta como el perfeccionamiento definitivo de la forma sustancial. En el caso del hombre, por ejemplo, la hecceidad es la coronación de la forma humana en fuerza de la cual no es solamente *hombre,* sino *este* hombre como ser singular e irrepetible.

La hecceidad no debe interpretarse como una nueva realidad que se añadiera a la forma y que la determinara de algún modo, sino que es la misma forma sustancial en su última fase de perfección o, si se prefiere, es la actualización definitiva de la materia, de la forma y del compuesto. La hecceidad es la terminal justa y adecuada de la riqueza entitativa de la forma sustancial. El individuo es la expresión perfecta de la forma sustancial y su realización completa [37].

La hecceidad es la última actualidad de la forma. «Se trata, pues, aquí —escribe E. Gilson— de una individuación *de* la quididad, pero no por la quididad. Sin traicionar el pensamiento de Duns Escoto, podría decirse que es una individuación de la forma, pero no por la forma. Pues en ningún momento nos salimos de la forma predicamental de la esencia. La existencia no puede ser considerada, pues funda una coordinación distinta de la de las quididades y de sus entidades respectivas. El orden del existir actual, que Duns Escoto no ignora, no puede intervenir en el sistema de los constituyentes quiditativos del ser, el cual debe poder constituirse mediante sus recursos propios desde el género supremo hasta la especie especialísima.
Y permite la determinación completa de lo singular sin recurrir a la existencia; es más bien la condición exigida necesariamente para toda existencia posible, ya que sólo son capaces de existir los sujetos completamente determinados por su diferencia individual; en suma, los individuos» [38].

Cada una de las entidades que integran la composición de un individuo tiene en sí una cierta individualidad, pues ésta se

[36] **La *haecceitas* deriva de *haec,* esto; y podría traducirse por *estidad,* significando con ello la determinación última y completa de la materia, de la forma y de su compuesto. Cfr. *Report. Par.* II, d.12, q.8, n.5 (ed. Vives XXIII, 38). El término *haecceitas* no se encuentra en la *Ordinario,* aunque sí en la *Report. Par.,* en donde intervinieron tanto sus discípulos. La hecceidad no se puede conocer directamente, sino indirectamente y a través de la mediación de conceptos abstractos.**

[37] ***Ord.* II, d.3, n.212-254 (VII, 495-516).**

[38] **E. Gilson, *J. Duns Scot,* pp.464-465.**

identifica con el acto de existir, y toda entidad es individual por si misma. En el compuesto individual entran, al menos, seis entidades: la materia universal y la materia particular, la forma universal y la forma particular, el compuesto universal y el compuesto particular [39].

La solución escotista al problema de la individuación supone el reconocimiento en el individuo de un valor ontològico desconocido en la tradición escolástica. Lo individual adquiere primacía sobre el universal y el conocimiento del singular es el más perfecto. Con ello se hace frente a la supervaloración del universal que predomina en Platón, Aristóteles y Tomás de Aquino y se abre el paso hacia el individualismo de la filosofía moderna.

«Sólo con Duns Escoto —escribe H. Heimsoeth— sobreviene un gran cambio en toda la cuestión. Mas para Duns Escoto no solamente lo universal es sustancial y real. La naturaleza culmina en el individuo. La individualidad de las criaturas y la diferencia esencial de cada una respecto de los demás individuos no significan una imperfección de las mismas, sino algo que Dios ha querido expresamente; [...] lo individual es la coronación de su obra. Lo individual se eleva por encima de los meros géneros y especies como una forma *superior* de existencia, la suprema de todo ser de las criaturas. Los individuos son un fin último y supremo del Creador [...] Ricardo de Middletown había señalado en la individualidad la característica del individuo respecto de la especie. De aquí parte Duns, pero insistiendo en que esta resistencia, por decirlo así, de la unidad individual a la división es algo más que la privación de la divisibilidad, que hay en ella algo positivo, un principio positivo de indivisibilidad. [...] Junto a las formas universales de la forma *quidditas,* únicas de las que se había hablado hasta entonces, ha de haber una forma de la *haecceita,*r, y ella funda en general, *ultima realitas*, el supremo ser de todo» [40].

[39] *Report. Par.* **II, d.12, q.8, n.& (ed. Vivès XXIII, 39-40).**

[40] **H. Heimsoeth,** *LOS seis grandes temas de la metafísica ocádental* **(Madrid 1974), op.181-183. La defensa que Escoto hace del individuo, a través de la hecceidad, e acerca a los autores contemporáneos como, por ejemplo, a Zubiri con su teoría de la** *talidad.* **Cfr. C. Martínez Santamarta, «Estructura del individuo en J. Duns Escoto y Xavier Zubiri», en** *Homo et mundus* **(Congr. scot. intern. voi. VIII, Roma 1984), pp.389-406; G. Manzano, «Posición de Escoto y Zubiri sobre el individuo», en el mismo volumen, pp.377-387. Incluso la misma genética actual parece**

Es necesario subrayar que el denominado individualismo escotista difiere mucho del individualismo de la modernidad, porque los presupuestos metafisicos y antropológicos son muy diversos. El individualismo escotista es más bien un personalismo, como se verá en el capítulo de la antropología.

6. La esencia y la existencia

En la estructura ontológica de los seres materiales Escoto distingue una doble composición: una, de materia y forma, y otra especial de naturaleza común y hecceidad. Pero ¿existe además la composición de esencia y existencia? Parece ser que Santo Tomás defendió la distinción real entre esencia y existencia y no simplemente la distinción de razón. Así al menos lo entendieron los representantes de la Facultad de Artes de París que, invocando la autoridad de Aristóteles y Averroes, negaban la distinción real. Tal problemática se agudizó más tarde, cuando Enrique de Gante atacó violentamente la distinción real y con no menos energía la defendió el tomista Gil de Roma [41].

Escoto no entró en esta acalorada discusión ni la afrontó directamente. Cuando surge tangencialmente el problema dice que «una esencia que esté fuera de su causa y que no tenga algún ser, por el que sea esencia, me parece una contradicción» [42]. El excluye una distinción real entre esencia y existencia: «es sencillamente falso que la existencia sea algo diverso de la esencia» [43]. Análogamente «es falso decir que la existencia es a la esencia lo que la operación es a la potencia, ya que la existencia es realmente idéntica a la esencia y no procede de la esencia, mientras el acto u operación procede de la potencia y no es realmente idéntico a la potencia» [44].

confirmar curiosamente las intuiciones filosóficas de Escoto sobre el principio de individuación. «En esta larga controversia —sobre el código genético— nos alineamos en el campo de j. Duns Escoto», dice Cl. TRESMONTANT, *Sciences de l'universe et problèmes métaphysiques* (Paris 1976), p.80; cfr. O. BETTINI, «Il principio di individuazione in Scoto e il códice genetico», en *Homo et mundus,* pp.363-375.

41 Cfr. E. GIISON, *L'être et l'essence* (Paris 1962); F. A. PREZIOSO, «Il concetto di esistenza da Duns Scoto a Kanb>, en *Rasegtia di science filosofiche* 22 (1970), pp.278-299.

42 *Ord.* II, d.12, q.l, n.16 (ed. Vivès XII, 564).

43 *Ord.* IV, d.13, q.l, n.38 (ed. Vivès XVII, 692).

44 *Ord.* II, d.16, q.un, n.10 (ed. Vivès XIII, 28).

Por otra parte, él rechaza también la distinción formal *ex natura rei,* que se da entre dos o más formalidades realmente idénticas, que son inseparables entre sí, aunque se puede concebir una sin la otra. La esencia y la existencia no son de hecho dos formalidades [45]. Queda, pues, la distinción modal que brota de la concepción de la existencia como modo intrínseco de la esencia y se encuentra entre aquella formal *ex parte rei* y aquella puramente lógica. Con Mastrio, podría llamarse distinción *formal modal*[46]. Los modos no constituyen una verdadera composición ni pueden concebirse sin la esencia modificada. La existencia es un modo intrínseco de la esencia y se define por el modo de ser de ésta [47]. Las distinciones formales y modales no son físicas, sino metafísicas, y se dan en el ser finito, no en el infinito, que es simplicidad absoluta.

7. El ser y los trascendentales

La univocidad del concepto de ser, en cuanto sólo expresa la *entidad,* es nuclear en el pensamiento escotista para la fundamentación de la metafísica y para poder demostrar la existencia de Dios. «Llamo unívoco al concepto que de tal manera es *uno,* que su unidad es suficiente para que sea una contradicción afirmarlo y negarlo a la vez de la misma cosa y que, tomado como término medio de un silogismo, una de tal manera los términos extremos que no sea posible equivocación ni engaño» [48]. Con otras palabras: un concepto es unívoco siempre y cuando en sí mismo significa la misma realidad [49]. El ser es un concepto absolutamente simple que expresa la *entidad (entitas)*, realidad simplicísima, y es al mismo tiempo indeterminado y sin más cualificaciones.

[45] *Ord* I, d.8, n.l 12 (IV, 205).

[46] B. Mastrio, *Metaphysica specialis* (Venezia 1678), pars posterior, d.8, q.2, a.4, n.141; cfr. M. Grajewski, *The formal distinction of Duns Scotus* (Washington 1944); T. Barth hablá^de *distinción puramente conceptual o de ra^ón* en «De fundamento univocationis apud I. Duns Scotum», en *Antonianum* 19 (1939), pp.181-206; E. Gii^on apoya la distinción formal. /. *Duns Scot,* pp.140-244; H. Borak, «De fundamento distinctionis formalis scotisticae», en *ÍMurentianum* 6 (1965), pp.157- 181; M. Traína, «II fondamento metafisico della distinzione fórmale *ex natura rei* in Scoto», en *De doctrina I. Duns Scoti,* pp. 143-173.

[47] *Ord* I, d.8, n.108-111 (IV, 202-204).

[48] *Ord* I, d.3, n.26 (III, 18). [49] *Ord* I, d.8, n.88 (IV, 195).

Los trascendentales son también conceptos reales como el concepto de ser. Son producto de una operación mental ciertamente, pero significan una realidad existente. Se llaman trascendentales porque trascienden todos los géneros catego- riales: «Lo mismo que la razón del (género) más general no está en tener bajo de sí muchas especies, sino en no tener otro género por encima... asimismo un trascendental cualquiera no tiene ningún género bajo el cual está contenido» [50]. El trascendental no se define por su universalidad, sino por su carácter negativo, es decir, el no estar incluido en un género. El carácter esencial de los trascendentales está en superar la tabla de las categorías. Como acertadamente dice Boulnois, esta interpretación supone la ruptura de Escoto con la tradición anterior: no estar en un género o no estar en una categoría son señales que indican en el siglo xm, un modo de existencia no real [51].

Escoto da a los trascendentales una amplitud mayor que sus contemporáneos, pues éstos los limitaban a las *pasiones convertibles* con el ser (uno, verdadero, bueno, bello), mientras que el Doctor Sutil los amplía y diversifica. Incluso lo finito entra en el campo de los trascendentales. «El ser se divide más bien en infinito y finito que en diez categorías, pues uno de éstos, el finito, es común a los diez géneros» [52]. El finito es un trascendental al no estar limitado por un género determinado; puede ser objeto de una consideración metafísica, sobre todo en su complementariedad con el infinito.

Según Escoto, hay dos tipos de conceptos cualitativos del ser: aquellos que cualifican directa y simplemente, y son los atributos o pasiones del ser, es decir, los llamados tradicionalmente trascedentales *convertibles*; y aquellos que cualifican al ser de un modo disyuntivo, es decir, trascendentales *disyuntivos',* infinito-finito, necesario-posible, increado- creado, incausado-causado, acto-potencia, etc. A éstos hay que añadir el último modo de los trascendentales, llamado de las *perfecciones absolutas,* que únicamente se predican de Dios por trascender todas las categorías finitas, como, por ejemplo, todopoderoso.

[50] *Ord.* **I, d.8, n.114 (IV, 206).**

[51] **O. Boulnois, «Introduction» a J. Duns Scot,** *Sur la connaissance de Dieu et l'univoáté de l'étant,* **p.57. n.143, cfr. también pp.56-63.**

[52] *Ord.* **I, d.8, n.113 (IV, 205-206).**

Brevemente puede resumirse la metafísica de los trascendentales en el modo siguiente: *a)* el *ser* como el concepto más simple, común y fundamento de todas las cosas en el que están incluidas; *b)* los trascendentales convertibles con el ser en cuanto tal en la medida que añaden una cualificación nueva: uno, verdadero, bueno, bello; *c)* los trascendentales disyuntivos en cuanto que son inherentes al ser: infinito-finito, necesario- posible, increado-creado, etc.; *d)* los trascendentales de las perfecciones absolutas en cuanto se predican eminentemente de Dios: todopoderoso, omnisciente, etc.

Todos estos grados están perfectamente escalonados para ofrecernos una visión ontológica estructurada y escalonada de la realidad y para acercarnos a Dios. El ser unívoco es neutro e indiferente a Dios y a las creaturas. Los trascendentales convertibles son también neutros, pero añaden a la universalidad del ser determinadas cualificaciones significantes. Los dis^ yuntivos ofrecen un conocimiento distintivo de Dios superando las cualidades negativas de las creaturas. Los trascendentales de las perfecciones absolutas se reconocen como tales por el uso teológico de sus predicados, que atribuyen a Dios cualidades negadas al ser finito. De este modo, Escoto se prepara metafísica y teológicamente para fundamentar las pruebas de la existencia de Dios [53].

IV. TEOLOGÍA NATURAL

Todo el universo escotista está regido por una ontología de la participación y por una dialéctica de la superación de los contrarios, de los opuestos y de los antagónicos. Si el mundo

f» A

Cfr. A. B. WOLTER, *The transcendental and their function in the metaphysics oj DunsScot* **(New York 1946). No es fácil para una mentalidad moderna comprender la metafísica. Desde Aristóteles hasta nuestros dias la metafísica ha vivido toda una historia desconcertante de aventuras. Piénsese en los ataques de Hume, Kant, Nietzsche, el neopositivismo, Heidegger, el estructuraüsmo, etc. En la actualidad se sigue hablando de metafísica, incluso abundantemente. Se habla de metafísica expansionaria, descriptiva, revisionaria, visionaria, etc. La palabra metafísica ya ha entrado en el lenguaje periodístico como recurso fácil y como sustituto del justo concepto cuando no se tiene. Ahora tenemos una metafísica embalsamada que contiene las esencias y los secretos misteriosos de lo indecible e inexpresable. Por eso no dice ya nada, ni siquiera produce irritación. De ahí la gran dificultad en entrar en el pensamiento metafíisico del Doctor Sutil.**

está lleno de elementos diversos, de géneros, de especies y de individuos, Dios es la suma simplicidad. Pero entre esta simplicidad infinita y la complejidad del mundo no hay un abismo insuperable, sino la conexión prodigiosa de dos realidades distintas, pero vinculadas por un amor creador y gratuito, que se presenta en su esencia como un océano de infinita perfección. «Todos los ríos desembocan en el mar; de donde ellos salen allí retornan» *K* Escoto está muy lejos de aquel desamparo divino del romántico Hölderlin: «Dios hizo al hombre como el mar a los continentes, retirándose».

Escoto, en la elaboración de su teología natural, parte de dos principios bíblicos: «yo soy el que soy» [2] y «Dios es amor» [3], para llegar a Aquel que es «Verdad infinita y bondad infinita» [4]. La existencia y la esencia de Dios son reveladas por la teología, pero al mismo tiempo la metafísica las considera como su objeto más eminente. Dos saberes se corresponden: el orden humano de lo divino (teología metafísica) y el saber divino de lo humano (teología revelada), como se explícita al inicio del *Primer Principio:* «Tú, que conoces la capacidad del entendimiento humano respecto de ti, se lo diste a conocer respondiendo: *jo soy el que soy».* Dios conoce el objeto adecuado de nuestro entendimiento y se somete libremente a las condiciones de nuestro conocer real. A su vez, la metafísica tiene por cometido el concebir el nombre por el que Dios se autodenomina y el objeto en el cual El se revela. Entre todos los nombres divinos, el más propio es el de *El que es,* pues el ser expresa «un cierto océano de sustancia infinita» [5], «el océano de toda perfección» [6] y «el amor por esencia» [7]. En el ser infinito se encuentran tres primacías: el primer eficiente, el primer fin de todo y el más eminente en perfección, que Escoto trata de poner en evidencia [8].

[1] *Ord.* **I, d.8, n.200 (IV, 266).**

[2] **Ex 3,14.**

[3] **1 Jn 4,16.**

[4] *Ord.* **I, d.3, n.59 (III, 41).**

[5] *Ord.* **I, d.8, n.198 (IV, 264).**

[6] *Ord.* **I, d.2, n.57-59 (II, 149-167).**

[7] *Ord.* **I, d.17, n.171 (V, 220-221).**

[8] **La bibliografía sobre este tema es muy abundante. Destaco la siguiente: S. Bhlmond,** *Dieu, existence et cognoscibilité* **(Paris 1913), pp.7-73; E. Longprk,** ***Im*** *philosophie du B. Duns Scot,* **pp.90-127; E. Betton i,** *Il problema della conoscibilità di Dio*

1. No tenemos intuición de Dios

Como se vio en la teoría del conocimiento, el hombre histórico y mundano no conoce directamente los objetos individuales sino a través de la mediación del concepto o del *eidos* de la especie. Con relación al ser supremo, Dios, el entendimiento humano no tiene tampoco intuición natural, es decir, por sus fuerzas naturales no puede conocer directa ni inmediatamente a Dios o la esencia divina. Escoto descarta cualquier tipo de conocimiento experiencial natural de Dios.

El pensamiento no puede tener intuición natural de Dios como tampoco puede tener naturalmente un concepto abstracto inmediato de El, pues El no es especie ni puede lograrse a través de otros objetos ni El lo produce en nosotros [9]. Tampoco podemos tener naturalmente un concepto *mediato perfecto* de Dios, es decir, no podemos conocer a Dios claramente a través del conocimiento de un objeto intermedio [10]. Unicamente podemos fprmar conceptos imperfectos de Dios [n].

La existencia de Dios no es evidente, y la proposición el *ser infinito existe* tampoco es evidente [12]. «A la cuestión de si la existencia pertenece a algún concepto que concebimos de Dios, de modo que la proposición en la que la existencia es afirmada de tal concepto sea evidente... respondo que no» [13]. Aunque la existencia de Dios no sea evidente ni tengamos intuición inmediata de ella, sin embargo puede ser demostrada por la razón humana.

nella scuola francescana (Milano 1950), pp.253-406; C. BÉRUBÉ, «Pour une histoire des preuves de l'existence de Dieu chez Duns Scot», en *Deus et homo,* pp. 17-46; R. Prentice, *The basic quidditative metaphysics of Duns Scotus as seen in his De Primo Principio* (Roma 1970). El óptimo estudio de Prentice acentúa el concepto de orden esencial y destaca la dimensión apriorística de la subida a Dios en Escoto;

O. TODISCO, *Lo spirito cristiano della filosofía di G. Duns Scoto* (Roma .1975); el volumen *De doctrina 1 Duns Scoti* ofrece varios artículos de gran interés en este campo, vgr. H. L. VAN BREDA, «La preuve de Pexistence de Dieu dans la *Lectura*», pp.363-375; R. PRENTICE, «The evolution of Scotus' doctrine on the unity and unicity of the supreme nature», pp.377-408; T. BARTH, «Die Notwendigkeit Gottes und seine Begründung bei Duns Scotus», pp.409-425; B. BONANSEA, *L'uomo e Dio nel pensiero di Duns Scoto* (Milano 1991).

9 *Quodl.* q.14, ns.11-12 (ed. Vives XXVI, 40).

10 *Quodl* q.14, n.21 (ed. Vives XXVI, 97).

11 *Quodl.* q.14, n.5 (ed. Vives XXVI, 5); *Ord.* I, d.3, n.51 (III, 42).

12 *Ord.* I, d.3, n.26 (II, 138-139).

13 *Ord.* I, d.3, n.26 (II, 138-139).

2. Pruebas de la existencia de Dios

A lo largo de su reflexión filosófica y en diversas obras, Escoto ha dado notable importancia a la prueba de la existencia de Dios. Para ello no se sirve de la famosa prueba aristotélica del movimiento, como lo hizo Santo Tomás. Prefiere partir de nuevos presupuestos metafísicos. La prueba del ser infinito presupone la existencia del ser en general y tiende hacia la existencia actual de aquel que se autodenomina: *El que es.*

Escoto se plantea tres cuestiones diferentes: *a)* entre los entes ¿es necesario aceptar un ser existente que sea infinito en acto?; *b)* la existencia de un tal ser infinito ¿es evidente para el hombre?; *c)* ¿hay un solo Dios? El Doctor Sutil ofrece una serie de pruebas para demostrar la existencia de Dios o, mejor aún, la existencia de un *primum.* Tanto en la *Lectura* como en la *Ordinatio* y en el *De primo principio* se elaboran tres vías para demostrar la existencia de un *primero:* la de la eficiencia, la de la finalidad y la de la eminencia.

La primera cuestión que se formula Escoto es ver si alguna cosa *efectiva (aliquod effectivum)* sea necesariamente el primero, de tal modo que no sea *efectible* ni efectuado por otro [14]. No se trata, pues, de un hecho, sino de una posibilidad. No que algo sea producido, sino que sea *producible.* A Escoto no le interesa tanto partir de un dato experimentable y real —cosa totalmente legítima— cuanto de la *posibilidad* misma para poder llegar al *necesario.* Si alguna cosa es *efectible* significa que *puede* venir a la existencia. Pero la posibilidad de una cosa implica necesariamente la posibilidad de una causa que la produzca. Por eso es lógico preguntarse si algo *efectible* lo es por sí mismo, por la nada o por otro. Las dos primeras hipótesis son absurdas, pues ninguna cosa puede producirse a sí misma y mucho menos que la nada sea causa de algo. Lo que presupone que la *efectibilidad* de algo remite a un *ser distinto*, hasta llegar a un *efectivo* que no sea *efectible,* es decir, a una causa última que no sea causada o que sea totalmente incausada [15].

[14] *Ord.* I, d.2, n.43 (II, 151).

[15] Escoto, siguiendo a los escolásticos, distingue dos clases de demostración: *propter quid,* cuando la premisa es una verdad necesaria y evidente basada en la causa, y *quia,* cuando la premisa es una verdad necesaria y evidente basada en el efecto. Cfr. *Quodl.* q.7, n.3 (ed. Vives XXV, 283-284). La demostración *propter quid* es *apriori,* la *quia* es *a posteñori.* Según el franciscano, la existencia de Dios necesita

a) *Existe una causa primera efiáente.* Si alguna naturaleza puede existir, alguna causa eficiente primera es posible [16]. Es decir, una causa eficiente es posible. Si una causa primera es posible: o existe por sí misma o depende de otra causa. En el caso que dependa de otra causa eficiente, hay que preguntarse de nuevo si es la primera o es derivada, y así sucesivamente hasta llegar a la primera causa incausada o, de lo contrario, se desemboca en un círculo inexplicable de causas o en un regreso infinito de causas, que es imposible. Hay que concluir, pues, en la posibilidad de una causa eficiente primera [17].

- Escoto demuestra con múltiples argumentos la imposibilidad de un regreso infinito de causas esencialmente ordenadas. Por tanto, una causa eficiente simplemente primera es posible. Ahora bien: esta primera causa eficiente sería incausable, porque siendo la primera no podría tener una causa eficiente; tampoco puede tener una causa final, pues entonces sería dependiente, como tampoco puede tener una causa material ni formal, pues la materia y la forma únicamente pueden ser [v] unidas por una causa eficiente que actúa por un fin [18].

De la tesis de que la primera causa eficiente es posible y es incausada se prueba necesariamente que dicha causa existe actualmente. De lo contrario no sería posible. Lo que es incausable sólo puede ser posible siendo actual [19].

b) *Existe una causa final última.* Si algo puede ser ordenado a un fin, alguna causa final es posible. La efectibilidad de una realidad exige su orientación a un fin. Un efecto se actualiza cuando un fin concreto mueve y estimula a la causa eficiente para realizarlo. No es posible una serie infinita de fines por las

una prueba racional, pero debe ser *a posteriori.* Nosotros no podemos demostrar apodícticamente *a priori* que el ser perfectísimo es posible; por eso recalca que el argumento anselmiano pertenece a las pruebas que son simplemente *persuasiones probables* (,*Rep. Par.* I, d.2, q.3, n.8). *A priori* sólo puede conocerse a Dios como el ser en general, en cuanto predicado ontológico que es común a él y a las demás creaturas; pero la realidad que le compete en virtud de su divinidad puede y debe ser demostrada por la experiencia, es decir, *a posteriori.*

16 *Ord.* I, d.2, n.57-58 (II, 162-165).

1 *Ord.* I, d.2, n.27 (II, 139-140); *De primo principio,* n.27. En el *De primo principio* sigo la edición bilingüe de Alluntis (1989).

1 *Ord.* I, d.2, ns.29-33 (II, 140-144); *De primo principio,* n.32.

1<J *Ord.* I, d.2, n.58 (II, 164-165); *De primo principio*, n.33. Escoto anticipa la tesis de Leibniz de demostrar que la noción de Dios es la idea de un ser posible, en cuanto que dicha idea no implica contradicción; y la idea de un ser que no implica contradicción es la idea de un ser posible que debe ser real.

mismas razones que se vieron en la prueba anterior. Por tanto, se debe admitir que una causa final última es posible. Igualmente hay que decir que este último fin es incausable. Siendo el fin último, no puede ordenarse a otro fin ulterior. Tampoco puede tener una causa eficiente, ya que todo agente obra por un fin, que queda ya excluido. Como tampoco puede estar compuesto de materia y forma, porque ello implicaría una causa eficiente que los conjuntara, cosa que excluye la causa final. Por tanto, la causa final última existe actualmente. De lo contrario habría que pensar en otra causa que impidiera su existencia; lo que supondría que entonces no era la verdadera y única causa final, ya que el último fin excluye un fin ulterior [20].

c) *Existe una naturaleza eminente.* Si es posible que una naturaleza sea perfectible, se sigue que una naturaleza primera
o eminente en perfección es posible. Se desarrolla en esta prueba la misma dialéctica de las dos anteriores hasta concluir en una primera naturaleza posible y que, al mismo tiempo, sería incausable, pues no puede tener ni causa eficiente ni estar ordenada a otro fin ni depender de la materia y forma. Por tanto, la naturaleza eminente o suprema existe. Es incausada, no se orienta a un fin y vive desde sí misma [21]. Escoto implica mutuamente las tres supremacías y las integra en una misma dialéctica de inclusión, de compromiso mutuo y de justificación ontologica y racional.

En los tres casos salta la misma conclusión: existe realmente una primera causa eficiente, una causa final última y una naturaleza eminente y están implicadas en la misma afirmación de su posibilidad. Escoto reconoce el valor del llamado argumento ontològico anselmiano: la razón encuentra en sí misma la idea de un ser, el ser sumo que se puede pensar *(id quo maius cogitati nonpotest).* El Doctor Sutil juzga que San Anselmo se equivocó al no haber fundamentado la incontradictoriedad del concepto del que partía y de haberlo dado por evidente. La prueba debe basarse no sobre la evidencia del concepto o idea de Dios, sino sobre su posibilidad, es decir, sobre su pensabilidad.

Escoto introduce en la proposición anselmiana un elemento muy importante: la *no contradicción.* Para el Doctor Sutil, la no

[20] *Ord.* **I, d.2, ns.60-63 (II, 165-167);** *De primo principio,* **n.38.**

[21] *Ord.* **I, d.2, ns.64-66 (II, 167-168);** *De primo principio,* **n.39.**

contradicción de la idea de Dios es fundamental para demostrar su existencia. Para ello no basta con partir de la posibilidad del ente infinito, sino que es necesario apoyar esa posibilidad en el ente experiencial. Dios no es una realidad como las que vemos, aunque superior, sino una existencia singular y suprema, ya que la categoría que la define es una entidad *posibilitante* y que es, al mismo tiempo, la única verdaderamente *efectiva.*

A diferencia de San Anselmo, el pensador franciscano niega que la posibilidad o la pensabilidad del ser infinito sea una verdad de evidencia inmediata. Lo único inmediatamente evidente es la posibilidad del ser finito y del mundo sensible del que partimos en nuestro conocimiento. Y es precisamente de aquí de donde se debe partir si se desea fundamentar correctamente la posibilidad del ser infinito. La posibilidad del mundo implica la posibilidad del Absoluto, que se manifiesta como el primer *efectivo,* el último fin y como naturaleza eminente. Con otras palabras: si el Absoluto no existiera, ni siquiera sería posible.

La causa eficiente, la causa final y la causa eminente, como tres primacías, expresan tres aspectos de la suma bondad que se manifiestan y se identifican como suprema comunicabilidad,
1 suprema amabilidad y suprema realización.

3. Dios es uno

Para demostrar la unicidad del primer ser, al que llamamos Dios, Escoto prueba la unicidad del entendimiento infinito, de la voluntad infinita, del poder infinito, del ser necesario y del bien infinito. De todos ellos deduce la unicidad de la primera naturaleza.

Para conocer la dialéctica directa de Escoto reproduzco textualmente la undécima conclusión del *Primer principio,* que tiene como tesis el *Dios único*\

«No creo que falten razones para probar esta conclusión. A este fin establezco cinco proposiciones, cada una de las cuales, una vez probada, infiere la conclusión principal.

La primera proposición es: El entendimiento infinito es numéricamente uno.

La segunda es: La voluntad infinita es numéricamente una.

La tercera: La potencia infinita es numéricamente una.

La cuarta es: El ser necesario es numéricamente uno.

La quinta es: La bondad infinita es numéricamente una.

Que de cada una de estas proposiciones se sigue la conclusión propuesta es suficientemente manifiesto. Pruebo estas proposiciones en orden.

Prueba de la primera proposición, referente al entendimiento infinito: El entendimiento infinito entiende todo ser perfectísimamente, es decir, en toda su inteligibilidad, y no depende en el acto de entender de ningún otro ser; de lo contrario, no seria infinito. Si los entendimientos infinitos fuesen dos, A y B, ninguno de ellos tendría una intelección independientemente perfecta. Suponiendo que A entendiera a B mediante B, dependería de éste en su intelección; todo acto, no idéntico al objeto, depende del objeto. Suponiendo que A entendiera a B mediante sí y no mediante B, no lo entendería en toda su inteligibilidad, pues nada es perfectísimamente presente sino en sí o en algún ser que lo contiene eminentísimamente, y A no contendría a B. Si dices que A sería semejante a B, replico: El conocimiento, basado en la semejanza es sólo un conocimiento universal, un conocimiento de los objetos en cuanto son semejantes. No capta las razones propias por las que se distinguen los objetos. Además, este conocimiento universal no es intuitivo, sino abstractivo, y el conocimiento intuitivo es más perfecto que el abstractivo. Además, un mismo acto no tiene dos objetos adecuados; pero A sería el objeto adecuado de su acto de intelección; luego no entendería a B.

Prueba de la segunda proposición, referente a la voluntad infinita: La voluntad infinita ama sumamente lo sumamente amable. Pero A no amaría sumamente a B, ya porque naturalmente se amaría más a sí misma (y de ello se sigue *a simili* que se amaría con voluntad libre y recta), ya porque, de lo contrario, sería feliz en B, y, no obstante, la destrucción de éste no afectaría en lo más mínimo su felicidad. Pero es imposible que un mismo ser pueda lograr felicidad en dos objetos, que es lo mismo que se seguiría si A amara sumamente a B; no usando de B, A lo gozaría, sería feliz en él.

Prueba de la tercera proposición, referente a la potencia infinita: Si hubiese dos poderes infinitos, ambos serían primeros respecto de los mismos seres; la dependencia esencial se

refiere a la naturaleza y a todo lo que ella contiene. Ahora bien: los mismos seres no pueden depender de dos primeros; consta de la conclusión decimosexta del capitulo tercero. Luego no puede admitirse pluralidad de principados; ello es imposible, a no ser que a cada uno se le sustraiga parte de sus poderes y gobierne parcialmente, y en tal caso habría que preguntarse en virtud de cuál único ser se unirían en el gobernar.

Prueba de la cuarta proposición, referente al ser necesario: Una especie multiplicable lo es al infinito. Si el ser necesario es multiplicable, puede haber infinidad de seres necesarios. Luego existe una infinidad de seres necesarios; pues lo necesario, si no existe, no puede existir.

Prueba de la quinta proposición, referente a la bondad: Muchos seres buenos son mejores que uno, cuando cada uno añade bondad al otro. Pero no hay ser mejor que un bien infinito. De ello se arguye así: Toda voluntad se satisface plenamente en un bien infinito; pero si hubiera otro bien infinito podría razonablemente querer ser ambos; luego no se satisfaría plenamente con uno» [22].

4. Dios como infinito

Después de háber visto la necesidad ontològica de un primero en el orden de la eficiencia, de la finalidad y de la eminencia, y de probar la unicidad de Dios, se presenta la infinitud como la característica más propia y configurante de Dios. En la teoría de la univocidad del ser, la finitud y la infinitud son modos intrínsecos que definen la densidad metafísica de lo que existe. La infinitud es un modo de ser de Dios que le diferencia radicalmente de todos los demás seres.

Escoto acentúa sobremanera la infinitud de Dios, a la que ofrece una atención especial. El concepto más perfecto y más simple que pueda forjar la mente humana sobre Dios es el de absolutamente infinito. Es el concepto más simple de cualquier atributo divino, pues la infinitud no es un atributo del ser, sino el modo intrínseco de dicho ser. Es el concepto más perfecto porque el ser infinito incluye virtualmente el amor infinito, la verdad infinita y todas las demás perfecciones que son compa-

[22] *De Primo prinàpio,* **c.4, conci. 11;** *Orci.* **I, d.2, n. 157-181 (II, 222-236).**

tibies con la infinitud. Aunque toda perfección de Dios es infinita, sin embargo «tiene su perfección formal en la infinitud de la esencia como en su raíz y en su fundamento» [23].

Todas las perfecciones divinas se fundamentan en la esencia divina, que se caracteriza y se manifiesta como infinitud del ser. Esto desmiente la tesis de aquellos que sostienen que para Escoto la esencia divina consiste en la voluntad. «Aunque la voluntad sea formalmente infinita, sin embargo no incluye formalmente en sí misma todas las perfecciones intrínsecas... pues sólo la esencia tiene en ella todas las perfecciones» [24].

Tanto en la *Ordinatio* [25] como en el *De primo principio* [26] Escoto esgrime diversos argumentos, partiendo de la inteligencia, del conocimiento, de la perfección eminente, de la finalidad de la voluntad y del poder infinito, para poner de relieve la infinitud de Dios como elemento constitutivo del ser Absoluto. Dios es, pues, el ser infinito.

La infinitud no es propiamente un atributo de Dios, sino el constitutivo formal de la esencia divina. La infinitud se relaciona con la esencia divina de un modo diverso de los atributos de sabiduría, de amor, de omnipotencia, etc. La infinitud no es un atributo o una propiedad, sino el modo intrínseco del ser Absoluto. Puede hablarse indiferentemente de Dios o de ser infinito, como lo hace el mismo Escoto cuando se pregunta «si la existencia de algún infinito, o Dios, es cosa conocida por sí» [27].

La categoría de infinito es un fuerte estímulo para que la mente humana trate de penetrar en Dios y valore la intensidad ontològica con la que ese ser se opone a la nada y se diferencia radicalmente de todos los demás seres [28]. Mientras todas las demás perfecciones divinas son participadas de algún modo por las creaturas, la infinitud está reservada sólo a Dios, es su propia necesidad, su radical diferencia. Porque Dios es infinito, es un ser único, singularísimo y libre.

Con el descubrimiento y la fundamentación del ser infinito la metafísica cumple su misión, al mismo tiempo que cede su puesto a la teología para que se adentre en la infinitud divina

23 *Ord.* **IV, d. 13, q.l, n.32 (ed. Vivès XVII, 689).**

24 **Ibid.**

25 *Ord.* **I, d.2, n. 117-137 (II, 192-209).**

26 *De primo principio,* **c.4, conci. 9.**

27 *Ord.* **I, d.2, n.10 (II, 128).**

28 *Ord.* **I, d.3, n.58 (III, 40).**

ayudada por la fe. De ese modo, el ser infinito del teólogo se revelará más rico y atractivo que el ser infinito del metafisico. Así aparece nuevamente la metafísica como bisagra de la razón y de la fe.

La infinitud radical escotista es una infinitud de perfección y de espiritualidad. La exaltación del infinito se conecta necesariamente con la exaltación del hombre sobre todas las crea- turas finitas, que constituye una de las expresiones más características del humanismo cristiano. La reflexión escotista pone de relieve la espiritualidad del infinito e implica la crítica del panteísmo y del materialismo en cualquiera de sus expresiones manifiestas o confusas.

El infinito de Escoto está muy lejos del infinito del misticismo o pseudomisticismo de Jacob Bòhme y de Schelling. La esencia divina no es un fondo irracional ni «el fundamento del abismo», del que habla Bòhme; como tampoco el oscuro e indefinido *fundamento originario (Urgrund)* de Schelling, un momento negativo de la vida divina del que brota lo irracional del mundo natural y humano, y que se esfuerza en alcanzar la conciencia y la racionalidad. Tampoco es lo indefinido del sentimiento y de la pasión, o el infinito visto a través de la fantasía mezclada de sentimiento y de pasión, como aparece en el concepto de ansia *(Sehnsucht)* de los románticos. No es algo vaporoso, oscuro o indefinido, sino una realidad radical y fundante que se manifiesta como absoluto bien y absoluto valor.

El concepto de infinito escotista rebasa los esquemas mentales, las argumentaciones de la lógica y los espacios de los tiempos finitos para presentarse como la realidad más profunda y singular que ilumina todos los demás problemas metafísicos y teológicos [29].

[29] **Cfr. N. Petruzzellis, «L'infinito nel pensiero de S. Tommaso e di G. Duns Scoto», en** *De doctrina I. Duns Scoti*, **pp.436-445; E. Freitas, «De argumen- tatione Duns Scoti pro infinítate Dei», en el mismo volumen, pp.427-434. El infinito metafisico de Escoto se escapa a la crítica de la primera antinomia de la** *Critica de la ra%ón pura* **de Kant, ya que no es el infinito de la duración ni de la cantidad ni de la extensión, que no es auténtico infinito. El infinito escotista está muy lejos del infinito físico de la ciencia moderna como nos lo describe A. Koyré,** *Del mundo creado al universo infinito* **(Madrid 1979). El infinito escotista supera las ambigüedades y oscuridades del infinito del pensamiento griego. Sobre el concepto de infinito en los griegos cfr. R. Mondolfo,** *L'infinito nel pensiero deW antichità classica* **(Firenze 1956).**

5. Atributos divinos

Dado que el ser primero es incausado no puede haber en él composición alguna ni de partes esenciales, como la materia y la forma, ni de partes accidentales, como corresponde a los demás seres creados. Es un ser esencialmente simple. Es inteligentísimo sin limitación en el conocer y libérrimo sin coacción en el actuar. Se ama necesariamente y crea libremente. Es eterno y sin confines temporales y espaciales. Posee, sin limitación, los atributos de inmensidad, omnipotencia, omni- presencia y sin límites en la verdad, en la justicia, en la providencia y en la misericordia [30].

Para Escoto no es posible que la razón natural pueda demostrar todos los atributos esenciales de Dios, pues pertenecen más bien al mundo de los *credibilia,* al mundo de la fe y al campo de la teología, que es la ciencia que puede explicar más correctamente la realidad de todos los atributos divinos y sus manifestaciones teológicas, antropológicas y cosmológicas.

Al ser Dios infinitamente simple no hay en su naturaleza composición alguna y, por tanto, no puede haber distinción real entre los atributos. La única distinción posible entre ellos es la *distinción formal a parte rei.* Lo que significa que los atributos divinos son sustancialmente idénticos entre sí, pero *formalmente* distintos. «De este modo admito que la verdad es idéntica a la bondad *in se*, mas no que la verdad es formalmente la bondad» [31]. El Doctor Sutil defiende que la distinción entre la esencia divina y sus atributos, y la que existe entre éstos, no compromete la simplicidad divina, porque los atributos no son accidentes de Dios ni le informan y determinan como hacen los accidentes finitos con las sustancias creadas. Los atributos divinos, en cuanto infinitos, son idénticos a la esencia divina, y Dios puede llamarse perfectamente bondad, verdad o sabiduría, pero no por ello las *rabones formales* de bondad, verdad y sabiduría son objetivamente distintas [32].

311 **Cfr.** *De primo principio,* **c.4.**

31 *Ord.* **I, d.8, n.194 (IV, 262).**

32 *Ord.* **I, d.8, n. 198-209 (IV, 264-269).**

6. Las ideas divinas y el mundo

Hay un número infinito de ideas divinas que son sustancialmente, aunque no formalmente, idénticas a la esencia divina. Las ideas divinas no dependen de la libre voluntad de Dios, como si las ideas ejemplares fueran creación arbitraria de Dios, sino del entendimiento divino: «El entendimiento divino, en cuanto entendimiento, produce en Dios las razones ideales, las esencias ideales o inteligibles» [33].

Pero la esencia divina es el fundamento de las ideas en último término. «Dios conoce en primer lugar su esencia y después conoce las creaturas por medio de su esencia; de este modo, el objeto cognoscible depende de la inteligencia divina en lo que concierne a su ser conocido, pues está constituido en su ser conocido por aquella inteligencia» [34].

Las ideas son expresiones posibles de la esencia divina, y son infinitas porque la esencia divina es infinita y porque es expresable en un número infinito de modos, aunque la presencia de las ideas no obliga a Dios a crear los seres correspondientes [35].

Escoto no defiende que la voluntad divina obre de un modo caprichoso y arbitrario, pues «en Dios la voluntad es real y perfectamente idéntica con su esencia» [36], y la volición divina es en sí un único acto [37]. Aunque, lógicamente hablando, el conocimiento precede a la voluntad, el querer divino no necesita una dirección racional como si pudiera equivocarse o pudiera escoger algo no conveniente. En este sentido, la voluntad divina es autónoma e inmensamente libre. De hecho, Escoto afirma que la voluntad divina quiere porque quiere, pero no se trata de una voluntad caprichosa y voluble, porque la esencia divina es infinita coherencia.

El mundo finito ha sido creado libremente por Dios y en conformidad con las ideas que han servido de modelo y paradigma. Escoto defiende que la razón natural puede demostrar que Dios *puede* crear de la nada. «Para el entendimiento

33 *Ord.* **I, d.36, n.21 (VI, 279).**
34 *Rep. Par.* **I, d.36, q.2, n.33 (ed. Vives XXII, 445).**
35 *Ord.* **I, d.38, n.11-12 (VI, 307-308).**
36 *Rep. Par.* **I, d.45, q.2, n.7 (ed. Vivés XXII, 501).**
37 *Ord.* **I, d.17, n.l 17 (V, 196).**

natural es evidente que Dios puede hacer de modo que alguna cosa venga de El sin que preexista algún elemento de esta cosa y ningún elemento receptivo en el que esta cosa sea recibida. Es evidente al entendimiento natural, aunque el Filósofo (Aristóteles) no lo haya dicho, que es posible demostrar que Dios puede crear algo en este modo» [38]. El universo escotista está marcado por la huella de Dios, pues viene de El y tiende hacia El.

7. Vigencia de la teología natural escotista

No es fácil para los hombres actuales comprender la posición de Escoto, porque viven históricamente la ausencia o el silencio o la sospecha de Dios y elaboran su filosofía desde esta situación existencial, en tanto que los hombres medievales vivían la presencia de Dios y su filosofía partía de una teología convencida y orientadora.

El propósito del Doctor Sutil no era tanto el conseguir una nueva demostración de la existencia de Dios cuanto una nueva y más adecuada idea de Dios. «Ayúdame, Señor, en mi investigación sobre el alcance de nuestra razón natural en el conocimiento del verdadero ser que predicaste de ti» [39]. Es claro que para Escoto la primera exigencia fundante de la existencia de Dios no es una oración amorosa y convencida, sino un escudriñamiento en la raíz del entendimiento humano para conseguir sus últimas posibilidades. En la demostración escotista no se trata de someter a Dios a una logización existencial al estilo anselmiano, ni al proceso iluminista agustiniano, ni tampoco a un proceso de racionalización como el tomista, sino de poner en evidencia que la no contradicción de la existencia de Dios es la razón suprema de su existencia. Dios es la única realidad que se revela como siendo, porque resulta absurdo a la mente la imposibilidad de lo posible. Escoto propone la necesidad intelectual de profundizar en el concepto de *experiencia.* Pero no en una experiencia cualquiera (sensible, científica, intelectual), sino en la experiencia de lo necesario, porque sólo este

[38] *Rep. Par* **II, d.l, q.3, n.9 (ed. Vivés XXII, 534);** *Ord.* **IV, d.l, q.l, n.27 (ed. Vives XVI, 86-87).**

3<; *De primo principio,* **c.l, n.l.**

tipo de experiencia nos lleva a la experiencia de la posibilidad del ser absoluto.

El Dios de Escoto, manifestado en el ejercicio intelectual de la idea de la posibilidad de los seres, personaliza en cada hombre la idea de Dios. Dios es en cada hombre lo que el mismo hombre le permite y según las propias exigencias de búsqueda y de encuentro. Escoto conoce y reconoce el ocul- tamiento y el silencio de Dios en el hombre, pero no porque Dios se retire, sino porque el mismo hombre se retrae a las exigencias del absoluto y a los imperativos de ahondamiento del propio entendimiento. La comprensión de Dios depende de la voluntad que urja o no al entendimiento para que profundice en sí y en la misma realidad mundana. Dios no está más allá, sino más acá como fundamento de todo lo real en cuanto posible. Dios se hace impensable cuando se abdica del entendimiento. El ateísmo no es efecto de una agudeza del entendimiento ni resultado de la profunda penetración en el mundo, sino todo lo contrario: es una irreflexión y una desatención intelectual a la realidad.

Al ateísmo se llega no por la penetración intelectual, sino por falta de profundidad de pensamiento; y cuando uno se habitúa a la superficie de la existencia pierde el sentido del Absoluto. «La penuria ha llegado ya a tal extremo —dice Heidegger—, que ni siquiera es capaz esta época de sentir que la falta de Dios es una falta» [40].

Escoto invita al pensar radical presentando a Dios no como realidad-objeto de conocimiento, sino como realidad-fundamento de la existencia. Dios es la solución del problematicismo de la existencia humana y mundana. En esto se anticipó a aquello de Zubiri: «El problema de Dios, en tanto que problema, no es un problema arbitrariamente planteado por la curiosidad humana, sino que es la realidad humana misma en su constitutivo proble- maticismo» [41]. Por eso la resistencia del hombre a la *capacidad de Dios* en la propia vida significa la desaparición o el olvido de una dimensión estructural de la persona humana.

[40] **M. HEIDEGGER, *Sendas perdidas* (Buenos Aires 1979), p.222. Pablo VI, en su Carta apostólica *Alma Parens* (14-VII-1966), dice que «del tesoro intelectual de J. Duns Escoto se pueden tomar armas lúcidas para combatir y alejar la nube negra del ateísmo que ofusca nuestra edad».**

[41] **X. ZUBIRI, *El hombre y Dios* (Madrid 1984), p.13 y 379.**

La religión, en nuestro tiempo, urge a todos el ejercicio del pensamiento. Dios, al menos, debe ser planteado como *posibilidad* o como problema. La creencia o la increencia no puede ser objeto de una frivolidad mental y comportamental. Tanto el creyente como el ateo o el agnóstico, en un mundo adulto y de responsabilidades personales, debe dar razón de su creencia, de su ateísmo o de su no saber a qué atenerse.

El ocultamiento o el silencio de Dios, responsable o irresponsable, consciente o inconsciente, es una consecuencia de que ya no osamos pensar a Dios y que existe esta falta de planteamiento intelectual de ver a Dios como problema. Tanto sobre la creencia como sobre la increencia de nuestro tiempo corre la misma amenaza de la incogitabilidad de Dios. Al final de la historia de la metafísica, a través Nietzsche, Heidegger y el neopositivismo, parece que Dios ha llegado a ser impensable.

Y cuando falta la razón surgen las pitonisas, es decir, un irracionalismo ilustrado.

La filosofía escotista es una invitación al pensar radical y serio, al reconocimiento de las posibilidades y de las limitaciones de la razón. Pero sobre todo es la gran confianza en el hombre como morada silenciosa de Dios, que puede convertirse en sordera o en lenguaje sonoro.

V. Antropología

«Todas las cosas son difíciles (Ecl 1,8), dijo Salomón». Así comienza Duns Escoto sus *Cuestiones cuodlibetales,* evocando una sentencia sapiencial. Y si todas las cosas, aun las aparentemente más triviales, ofrecen cierta pudorosa resistencia a descubrir su propia intimidad, cuando se trata del hombre nos encontramos no ya ante una resistencia sin más, sino ante un misterio, un enigma y un desconcierto. Escoto, que es un filósofo radical, sabía que al enfrentarse al hombre, como objeto de conocimiento y de comprensión filosófica, estaba frente a un verdadero tormento intelectual. Su afán por conocer las profundidades de lo humano le impulsaba a un incesante adentrarse en la realidad humana, pero al mismo tiempo sentía cierto recato franciscano por respetar el misterio y cierto descorazonamiento natural por la incapacidad de comprender exhaustivamente el

misterio humano. Esto no significa deserción del entendimiento, sino el humilde reconocimiento de la gran limitación humana. Duns Escoto es profundamente franciscano, y como tal no le van las pseudojustificaciones ni la trampa intelectual. El prefiere confesar abiertamente su propia incapacidad a quedar tranquilo con razones acomodadas, que demuestran más la sinrazón humana que la honradez intelectual.

Plantear bien y resolver el problema de la existencia humana ha sido siempre el destino directo o indirecto de todas las filosofías. Quizá nunca se ha estudiado tanto la cuestión humana como en nuestro tiempo. No obstante tantos estudios especializados, resulta que «no poseemos una idea unitaria del hombre», como dice Max Scheler Y en esta misma línea acusa Heidegger que «en ninguna época el hombre se ha hecho tan problemático como en la nuestra» [2]. La antropología esco- tista puede ofrecer a nuestro tiempo nuevas perspectivas para una mejor comprensión del ser humano. *

1. El hombre como compuesto

El hombre es un ser complejo y unitario al mismo tiempo. Complejo, por los elementos que lo componen; unitario, porque no es una realidad-mosaico, sino realidad-integrada en unidad estructural.

La complejidad resulta de los elementos dispares que convergen en el hombre. Escoto, como sus contemporáneos, defiende que el hombre es un~ser compuesto de alma y cuerpo, y el cuerpo está en relación al alma como la materia a la forma, siguiendo el hilemorfismo aristotélico. El alma es la forma sustancial del hombre, y de ella emergen todas las características propias que hacen al ser humano completamente diverso de los demás seres del universo.

Pero dado que la forma sustancial confiere el ser real a una cosa [3], hay que ver si dicho ser se confiere al hombre exclusivamente por la forma o también por el cuerpo. Es decir, se

[1] M. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos* (Buenos Aires 1967), p.24.

[2] M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (Frankfurt a. M. 1951), p.189. Las diversas corrientes contemporáneas reflejan la insatisfacción ante la cuestión humana. Sobre este problema véase j. A. Merino, *Antropología filosófica* (Madrid 1981).

[3] *Ord.* IV, d.ll, q.3, n.43 (ed. Vives XVII, 426-427).

trata de saber si, además del alma, el cuerpo hace también de forma sustancial, no obstante desempeñar el oficio de materia con relación al alma. Escoto no cree que la complejidad humana se pueda explicar adecuadamente con el esquema convencional del cuerpo como materia y del alma como forma. Hay que admitir que junto a la forma del alma está también la *forma de corporeidad,* sin que ello implique ruptura intrínseca de la unidad fundamental del ser humano.

En el hombre hay una sola alma, aunque exista la *forma de corporeidad.* El alma racional es no sólo el principio del conocimiento racional del hombre, sino también el principio de su actividad sensitiva y de su vida. Ella es el principio formal que hace del organismo un ser vivo y es la forma sustancial del hombre [4]. El alma es una parte del hombre y sólo impropiamente puede llamarse subsistente, porque más que una sustancia en sí forma parte de otra sustancia: el hombre. Es el compuesto, alma y cuerpo, que es *uno* por sí.

El alma no es propiamente una persona cuando está separada del cuerpo [5]. El alma perfecciona el cuerpo cuando éste está convenientemente dispuesto para ella; y *esta* alma tiene una actitud especial para *este* cuerpo. Lo que quiere decir que el alma no puede ser individuada por la materia, ya que el alma ha sido infundida en un cuerpo y la creación de esta alma es lógicamente anterior a su unión con el cuerpo [6].

Escoto defiende que es el hombre, el ser compuesto, el acto terminal y conclusivo de la creación divina, y no el alma o el cuerpo tomados separadamente. Es la unidad que justifica al hombre, no sus partes constitutivas. La unión del alma con el cuerpo no se realiza «ni para la perfección del cuerpo ni para la perfección del alma sola, sino para la perfección del todo que está compuesto de estas partes. De este modo, aunque no pueda derivar alguna perfección de la una o de la otra parte, que no hubieran tenido sin la unión, esta unión no es inútil porque la perfección del todo, que es la finalidad esencial de la naturaleza, no se puede lograr si no es de este modo» [7]. En esto también se separa del Aquinate, para quien la unidad del

[4] *Ord.* **II, d.l. n.272-275 (VII, 135-136).**

[5] *Quodl,* **q.9, n.7 y q.19, n.19 (ed. Vives XXV, 382-383; XXVI, 287-288).**

[6] *Quodl.,* **q.2, ns.2-7 (ed. Vives XXV, 59-64).**

[7] *Ord.* **IV, d.45, q.2, n.14 (ed. Vives XX, 306).**

alma con el cuerpo se orienta para beneficio del alma. Escoto expresa una vez más su optimismo hacia la materia, tan característico en la escuela franciscana.

2. Estatuto ontológico del cuerpo

Como los filósofos y los teólogos de su tiempo, Escoto sostiene que el hombre es una sustancia compuesta de alma y cuerpo. El cuerpo está en relación al alma como la materia a la forma, siguiendo la metafísica hilemorfista. Pero por entonces surgió un problema apasionante y profundamente antropológico: ¿el alma intelectiva es la única forma sustancial del hombre o convive ésta con alguna más? Santo Tomás y su escuela defendían la tesis de una única forma, convencidos que una pluralidad de formas sustanciales sería incompatible con la unidad sustancial del hombre. Por el contrario, los maestros de la escuela agustiniana, preocupados en no comprometer la inmortalidad del alma, defendían que, en el caso del hombre, se debía admitir un pluralismo de formas sustanciales, aunque no estaban de acuerdo sobre el número de ellas. Enrique de Gante, tomando la tesis de Guillermo de Auvergne, sostenía a su vez que, en el hombre, además del alma intelectiva, existe sólo la *forma de corporeidad*\ es decir, el principio formal por el que el cuerpo se prepara a ser un organismo adaptado para recibir una sustancia espiritual.

Esta discusión de escuelas en defensa de la unidad o de la pluralidad de formas sustanciales, que tuvo lugar entre 1270 y 1290, no interesó mucho a Escoto, como tampoco afrontó el problema directamente. El motivo de la discusión de este tema fue puramente circunstancial y tangencial, proveniente de la necesidad de clarificar un hecho teológico: el milagro de la transustanciación eucarística y el hecho del cuerpo muerto de Cristo en la cruz y en el sepulcro. Pero a partir de la problemática teológica se centró en el tema del hombre concreto y se enfrentó con las diversas opiniones vigentes.

Escoto se distancia tanto de Enrique de Gante como de Santo Tomás, pues está persuadido que los argumentos tomistas no son tan tajantes como para hacer absurda la tesis pluralista. El Doctor Sutil se alista a la tesis pluralista, ya que

el alma intelectiva, uniéndose al cuerpo, a modo de forma sustancial, no elimina la realidad de la forma de corporeidad. Pero lo defiende con argumentos- distintos de Enrique de Gante, concluyendo además que no sólo en el hombre, sino en todos los seres vivientes es necesario admitir, al menos, dos formas sustanciales: la forma corpórea y el alma intelectiva. La razón que induce a Escoto a extender la forma de corporeidad a todos los seres vivientes es que el fenómeno de la vida trasciende netamente todos los fenómenos físico-químicos [8].

El salto de la realidad inorgánica al viviente es un salto cualitativo, tan importante que requiere la intervención de un principio formal radicalmente distinto de otra forma precedente. Toda expresión de vida, pues, exige un principio adecuado y efectivo.

Contra la tesis tomista afirma Escoto que no puede ser el alma quien dé la actualidad al cuerpo. Para demostrar esto no es necesario recurrir a principios metafísicos, pues la misma experiencia nos demuestra claramente que el cuerpo es aquello que es, independientemente del alma, en el momento mismo de la muerte. Cuando el alma se separa del cuerpo, el cuerpo cesa de estar vivo, pero no deja de ser este o aquel cuerpo, es decir, el cuerpo de *mi* amigo, de *mi* padre, de *mi* madre o de *un* extraño.

Ahora bien, ¿en virtud de qué cosa el cadáver de una persona conserva la fisonomía que le caracteriza y le distingue netamente de otro? ¿En virtud de qué cosa los elementos, de los que se compone el cuerpo, continúan aglutinados y unidos hasta tal punto de convencerme que aquel cuerpo inanimado es el cadáver de mi madre, de mi padre, de mi amigo, de tal o de cual? Es en virtud de la forma de corporeidad, responde Escoto. Es decir, en virtud de aquel principio por el cual el cuerpo de cualquier viviente recibe y conserva, por un determinado tiempo, incluso después de la muerte, la unidad y las características somáticas que le son propias [9].

La forma de corporeidad da a la materia organizada la última disposición y la hace apta para ser informada por el principio vital. La forma de corporeidad tiene una doble misión: primera, da al cuerpo cierta actualidad configuradora,

[8] *Ord* **IV, d.ll, q.3, n.45 (ed. Vives XVII, 427-428).** [9] **Ibid.**

y después prepara al mismo para recibir nuevas formas perfectivas. «La forma de corporeidad es una disposición necesaria para el alma» lü. Pero al ser una disposición permanente no debe desaparecer cuando llega el alma. Es necesaria su presencia, ya que sólo en virtud de la forma de corporeidad el cuerpo conserva su actitud para ser vivificado por el alma y poder constituir con ella el compuesto viviente. El cuerpo, pues, considerado en sí mismo, y prescindiendo de la presencia del alma, tiene su propio valor ontològico y un sentido finalistico, y no puede ser tratado ni reducido a pura cosa ni a simple materialidad.

La corporeidad escotista es una realidad integradora, integrada e integrable y que adquiere toda su dimensión óntica dentro del sistema llamado jo.

Escoto tiene una visión global, arquitectónica y sintética de la realidad. Todo el universo escotista está escalonado ontolò- gicamente y entramado en una convergencia metafísica y noètica que tiene su expresión definitiva en la última determinación formal, que se encuentra en la cúspide de la pirámide de las distintas *formalidades* y que determina y concreta la naturaleza singular e intransferible de cada individuo.

La corporeidad tiene su propia *pertenencia,* es decir, su estatuto ontològico, pero es al mismo tiempo relacional y está en íntima referencia a otra realidad que la complementa y la perfecciona. Por eso la corporeidad está exigiendo su integración metafísica en el sistemaj^ que es en donde adquiere toda su magnitud y relevancia.

Escoto tuvo el mérito de intuir la fecundidad del tema del cuerpo, tema especialmente importante en el pensamiento de este siglo. La intención anticipadora del Doctor Sutil sobre la corporeidad ha sido muy aguda e iluminadora. Cierto que al mundo actual no le va mucho la *realidad cadavérica,* pero la concepción naturalística del cuerpo queda seriamente cuestionada y debe ser reinterpretada desde nuevos principios meta- físicos a los que puede iluminar la visión escotista.

Nuestro siglo ha hecho un gran esfuerzo por profundizar la corporeidad humana bajo el aspecto fenomenològico, ontològico y hermenéutico. Así, Husserl, Merleau-Ponty, Sartre,

[10] *Ord.* **IV, d.11, q.3, n.55 (ed. Vivès XVII, 436).**

G. Marcel, Zubiri, Laín Entralgo, etc., nos han dado espléndidos análisis de la corporeidad para una mejor comprensión del hombre y su relación con el otro y con el mundo [11].

Una visión noble del cuerpo humano será muy útil para evitar el «terrorismo intelectual de los laboratorios», en expresión de Ortega y Gasset. Una visión profunda y global del cuerpo humano podrá ayudar a la ciencia actual en el problema del clonaje, de los experimentos genéticos, etc. El hombre no puede reducirse a cuerpo, como tampoco éste puede ser reducido a simple y pura materia. La visión escotista puede ofrecer un apoyo ontològico para defender la causa del cuerpo humano, creatura de Dios.

3. El alma y sus potencias

Siguiendo la tesis común, Escoto enseña que el alma humana es una sustancia espiritual y que está unida al cuerpo como su forma sustancial, aunque nosotros no tenemos conocimiento directo e inmediato de ella [12]. Pero su naturaleza espiritual se manifiesta y se prueba a través de las operaciones propias del hombre, como son el conocer y el querer. En el alma intelectiva están enraizadas dos potencias especiales: el entendimiento y la voluntad como principios inmediatos de la actividad cognoscitiva y volitiva.

Es precisamente a través de la actividad del conocer y del querer como se manifiesta la naturaleza espiritual del alma. Es sabido y confirmado por la filosofía y la psicología del conocer cómo nuestro entendimiento tiene una apertura ilimitada. El hombre, en su propia interioridad, está impulsado a conocer todo, incluso los primeros principios y las últimas causas. Este deseo de conocer todo es natural y eficaz. Y si *puede* conocer la última causa de la realidad, que es inmaterial, significa que el entendimiento humano rebasa lo puramente material para poder conectarse con lo inmaterial [13]. Ello sería imposible si no fuera también el entendimiento inmaterial. Si el objeto del

[11] **Para un estudio sobre la corporeidad y el pensamiento franciscano, concretamente escotista, cfr. J. A. Merino, «Del cuerpo objeto al cuerpo sujeto», en** *Visión franciscana de la vida cotidiana* **(Madrid 1991), pp.123-138.**

[12] *Ord.* **Prol., n.28 (I, 17).**

[13] *Ord.* **I, d.3. n.116 (III, 72).**

entendimiento es el ser en cuanto ser, quiere decir que el espíritu humano no está condenado a lo material, sino que se abre naturalmente al horizonte de lo inmaterial [14].

La voluntad, por su parte, se expresa en el querer y en el actuar libremente. Es decir, supone la ruptura del determinismo naturalístico para entrar en el reino indefinido e ilimitado de la espontaneidad y de la creatividad. Si la voluntad es formalmente libre [15] no está sometida a las leyes materiales y se abre al horizonte de lo espiritual. Ella se presenta como facultad activa indeterminada y como radical poder de autodeterminación [16], que implica superar las leyes físicas del mundo material.

El alma, pues, como se manifiesta a través de las facultades del entendimiento y de la voluntad, junto con sus respectivos actos intelectivos y volitivos, es una forma inextensa y material.

En cuanto a la distinción que existe entre el alma y sus facultades, o entre éstas mismas, hay que decir que no hay distinción real, como si una pudiera existir sin la otra, como tampoco hay distinción lógica, como si fuera una simple consideración del entendimiento, sino distinción formal en cuanto que es un acto del pensamiento, pero fundado en la misma realidad del alma y de sus respectivas funciones.

La relación que hay entre el alma y sus potencias o facultades, y entre entendimiento y voluntad, es idéntica a la que se da entre el ser y sus atributos trascendentales. El alma no se identifica ni con el entendimiento ni con la voluntad, y, sin embargo, es inconcebible un hombre que sea incapaz de entender y de querer, lo mismo que es absurdo que un ser inteligente sea incapaz de querer o que una voluntad sea incapaz de entender, pues todas ellas se entroncan en el *sistema jo*. «El alma contiene unitivamente estas potencias, aunque formalmente sean distintas» [17].

4. La persona humana

Escoto no sólo va a la profundidad del ser y del conocer, sino que sabe genialmente asumir la dialéctica de la totalidad humana. El hombre escotista no olvida en ningún momento

[14] *Ord* **I, d.3, n.117 (III, 72-73).** [15] *Ord* **I, d.13, n.45 (V, 88).**

[16] *Collado* **XVII, n.8 (ed. Vives V, 214-215).**

[17] *Ord* **II, d.16, q.un. n.18 (ed. Vives XIII, 43).**

que es *imago* o *similitudo Dei;* y será desde esta perspectiva cuando encontrará plena significación e inteligibilidad. Esto explica que al hablar de la persona no le convenza la definición de Boecio y prefiera la de Ricardo de San Víctor, porque se ciñe mejor al estatuto del hombre existencial: «Tomo la definición que da Ricardo *(4 de Trin.,* c.22), es decir, que *la persona es la existencia incomunicable de naturales intelectual,* cuya definición expone y corrige la definición de Boecio que dice que *la persona es sustanáa individual de naturaleza racional;* porque ésta implicaría que el alma es persona, lo que es falso» [18]. Escoto trata de defender tajantemente la unidad del hombre como compuesto indivisible de alma y cuerpo. Por eso prefiere la definición de Ricardo de San Víctor, que aplica a la persona el bello concepto de existencia.

Según este último, la naturaleza es una *sistencia,* y la persona es el modo privilegiado de tener naturaleza, *sistencia,* desde el *ex,* en relación de origen. De este modo acuñó la palabra *existencia* para significar la unidad del ser personal. La existencia no es un modo cualquiera de estar existiendo, sino una característica del modo humano de existir, que es el ser personal. La persona *sistit,* pero desde el *ex,* expresando con el *ex* la íntima unidad de la persona, que se traduce en una subsistencia personal. La persona, pues, está constituida por su naturaleza intelectual y por su incomunicabilidad. El doctor franciscano insiste, tanto en la *Ordinatio* como en la *Reportata Parisiensia,* que la persona, además de ser una sustancia individual y singular, es incomunicable. Para él, la incomunicabilidad va ligada a la existencia, y todo sujeto existente existe siempre con existencia incomunicable. La incomunicabilidad hace del individuo un ser singular e irrepetible. Una excepción.

Escoto dice abiertamente que la persona se caracteriza como *ultima solitudo.* «La personalidad exige la *ultima solitudo,* estar libre de cualquier dependencia real o derivada del ser con respecto a otra persona» [19]. Y en otro lugar lo confirma en similares términos: «Para la personalidad se requiere la *ultima solitudo* o la negación de dependencia actual y aptitudinal» [20]. Una cierta incomunicabilidad va ligada a toda existencia huma-

18 *Ord.* **I, d.23, n.15 (V, 355-356).**

19 *Ord.* **III, d.l, q.l, n.17 (ed. Vives XIV, 17).**

20 *Ord.* **III, d.2, q.l, n.17 (ed. Vives XIV, 45).**

na, pues la persona jamás es un *algo,* sino un *alguien* [21], que al mismo tiempo que es una sustancia individual y singular es incomunicable. La independencia personal es, pues, «lo más» [22] que puede lograr para sí en su estado existencial y en su estadio, itinerante. La *ultima solitudo* escotista es una estructura óntica de la persona que no tiene nada que ver con la soledad-abando- no que acecha constantemente a toda persona, y que significa pobreza de personalidad, soledad insoportable. Cuando Hei- degger analiza el estado del que está aburrido, dice que «el aburrimiento profundo va rodando por las simas de la existencia como una silenciosa niebla y nivela a todas las cosas, a los hombres y a uno mismo en una extraña indiferencia [23]. Sin embargo, la soledad escotista supera la indiferencia y hace posible la diferenciación personal. Es una soledad estructural y una soledad buscada que es fruto de la opción voluntaria y resultado de un camino existencial elegido. De este modo, la soledad es el profundo encuentro con uno mismo. Y en la profundidad más profunda la persona humana experimenta y vive el misterio de cada hombre, de todos los hombres, y con ellos se comunica. Por eso debe afirmarse que lo verdaderamente solitario es solidario, que la soledad es solidaridad. El yo en su profunda soledad es siempre solidaridad de un tú, de un nosotros. La estructura íntima del hombre tiene fases de estratificación. Sólo llegando a la última fase o al último estrato de la propia arqueología existencial el hombre se encuentra y se reconoce como él mismo, como ultimidad de sí, como autoafirmación; y al mismo tiempo se ve y se siente como relación, apertura, comunicación y solidaridad. -

Al definir la persona, Escoto no se contenta con subrayar una categoría negativa, como es la incomunicabilidad, sino que acentúa también otro aspecto positivo, consistente en un dinamismo de trascendencia, en una relación vinculante, pues «la *r* esencia y la relación constituyen la persona» [24]. Tanto una relación de origen cuanto una relación de coparticipación constituyen la persona, que por ser tal se halla referida a aquel de quien recibió su naturaleza y además a aquellos seres que

21 *Rep. Par.* **I, d.25, q.l, n.5 (ed. Vives XII, 285).**

22 *Ord.* **III, d.l, q.l, n.5 (ed. Vives XIV, 17).**

23 **M. HEIDEGGER,** *Was ist Metaphysik?* **p.28.**

24 *Quodl.* **q.3, n.4 (ed. Vivés XXV, 120).**

pueden compartida. La persona, por lo tanto, está óntica, constitutiva y formalmente referida a Dios y a los hombres. El hombre tiene una relación de origen en cuanto proviene de un Tú creador. Tiene una relación de ultimidad en cuanto tiende al Tú infinito: «No hay naturaleza dotada de inteligencia que pueda descansar fuera del objeto infinito» [25]. Tiene una relación de colateralidad en cuanto que está referido y polarizado a aquellos que poseen su misma naturaleza. Y tiene, finalmente, una relación cósmica en cuanto que el hombre es fin de la creación visible y todos los seres de la tierra le reclaman y con él se vinculan [26].

El hombre escotista no se encierra en el solipsismo meta- físico, tentación permanente de las filosofías del espíritu, sino que aparece claramente como apertura y relación [27], como ser indigente y vinculante, como una realidad que anhela ser saciada, aunque sabe muy bien que en su estado de *homo viator* nunca lo conseguirá. Este querer ser saciado y no poder lograrlo en su itinerario existencial da un tono de dramaticidad prepascaliana al hombre escotista. De una parte, desea y puede saciarse; de otra parte, se siente insatisfecho en este mundo [28]. Por esta razón el hombre se presenta como tensión y pre-ten- sión hacia realidades distintas de él que le reclaman, le complementan y le perfeccionan. Duns Escoto, con una dialéctica que va más allá de la concepción lógico-categorial, trata al ser personal como una realidad mentalmente inclasificable y la analiza en el dinamismo de la relación trascendental no sólo

[25] *Ord.* II, d.l, n.326 (VII, 158).

[26] *Ord* III, d.32, q.un. n.5 (ed. Vives XV, 433).

[2] *Ord.* III, d.2, q.l, n.4 (ed. Vives XI, 108). Sobre el concepto de relación en Escoto cfr. O. HOLZER, «Zur Beziehungslehre des Dr. Subtilis J. Duns Scotus», en *Fran^iskanische Studien* 33 (1951), pp.22-49. Sobre el concepto de persona en Escoto en relación a Dios cfr. L. VEUTHEY, «II concetto di Dio uno e trino nella teología de Duns Scoto», en *Miscellanea francescana* 66 (1966), pp.448-474; E. RIVERA, «Doble plano de la persona en la filosofía de Duns Escoto y su interpretación en el pensamiento actual», en *Fíomo et Mundus,* pp.293-315; j. A. MERINO, «El hombre como soledad radical y apertura en Duns Escoto y en Ortega y Gasset», en *Flombrey realidad* (Madrid 1984), pp.91-101. Unamuno, al recordar al Doctor Sutil, decía: «¡Profundo revolucionario Duns Escoto! ¡Maravilloso libertador del espíritu! ¡Me cuesta admitir que aquella enseñanza medieval no haya dejado raíces hondas en la educación moderna!» M. de UNAMUNO, «La educación», en *Ensayos* (Edit. Aguilar, Madrid 1945), t. I, p.336.

[28] *QuodL,* q.14, n.l 1 (ed. Vives XXVI, 17-18); *Rep. Par.* I, d.25, q.l, n.5 (ed. Vives XXII, 285).

con el ser absoluto, sino también con la realidad existente y en cuanto existente [29]. Pero como contrapartida y como fundamento del ser para otro, la persona es *ad se,* para sí [30].

Toda persona tiene vocación de apertura al otro y a lo otro y siente el reclamo de su presencia. Mas su meta natural podrá conseguirla si previa y simultáneamente sabe vivir en sí misma. Es necesario «llegar a ser persona en sí misma» [31] para después poder ser solidario con los demás, puesto que primordialmente la persona «está destinada a subsistir por sí misma» [32] y solamente desde este *ser se* podrá lanzarse al ser para otro. El hombre, al mismo tiempo que se pertenece a sí mismo, que posee su propia individualidad, singularidad y dignidad, es un ser relacionado y reciprocante. Yoidad, tuidad y nostridad se entretejen dialécticamente en un proceso indefinido, enrique- cedor y configurados El hombre necesita descubrir la propia subjetividad y profundizar en ella. Pero no puede encerrarse en la subjetividad, sino que debe abrirse a la alteridad. Pertenencia y referencia son dos categorías existenciales que presuponen la *ultima solitudo* y la relación trascendental Escoto, con intuición genial, se adelantó a la filosofía dialógica, que tanta importancia tiene en nuestro siglo.

El pensamiento escotista ha puesto unas bases seguras para lograr una síntesis del difícil binomio: yoidad-alteridad, ensimis-mamiento-comunicabilidad, diferenciación-semejanza, indivi- duo-sociedad, personalización-socialización, soledad radical-relación vinculante. Duns Escoto va mucho más allá de una filosofía del individualismo y del gregarismo para abrirse a una antropología del personalismo cristiano.

5. Destino del hombre

La gran mayoría de los autores medievales, apoyándose en Aristóteles, defendía que se podía demostrar filosóficamente la inmortalidad del alma. Duns Escoto analizó esta problemática en los escritos del Estagirita y llegó a la conclusión de que los textos del Filósofo en este campo no son muy claros, y que los

29 *Ord.* **I, d.23, n.16 (V, 357).** 30 *Ord.* **I, d.15-16, n.ll (V, 131).**
31 *Ord.* **Ili, d.2, q.l, n.7 (ed. Vivès XIV, 117).**
32 *Quodl.,* **19, n.19 (ed. Vivés XXVI, 287-288).**

que se parapetaban en ellos difícilmente podrían justificar su tesis. Según el Doctor Sutil no es demostrable filosóficamente que el alma humana sea inmortal.

Aun reconociendo y defendiendo que el alma es una forma espiritual que puede realizar operaciones prescindiendo del cuerpo, y admitiendo que metafíisicamente puede existir separada del cuerpo, sin embargo, ateniéndose al orden natural y existencial de la realidad, dicha alma es parte constitutiva del compuesto humano y está ordenada, *ex natura sua,* a existir y a obrar en unión con el cuerpo. Bajo el aspecto puramente racional no se poseen argumentos convincentes que legitimen existencialmente la inmortalidad del alma.

Como argumenta Bettoni, «la posición de Escoto me parece que se debe precisar en estos términos: un filósofo está en grado de demostrar que el alma humana *puede* sobrevivir al cuerpo, pero no está en grado de formular argumentos que demuestren apodícticamente que *debe* sobrevivir al cuerpo. Ahora bien: sólo en este caso la proposición el alma sobrevive al cuerpo, el alma es inmortal, tendría el valor de una conclusión científica» [33]. En este problema, como en otros problemas- límites de la existencia humana, Escoto recurre a la fe y al saber teológico [34] para poder conocer mejor las posibilidades últimas del ser humano y su verdadero destino existencial.

Duns Escoto, partiendo de los datos que le ofrece la teología, hace una profunda fenomenología del entender y del querer, hasta llegar a la afirmación de que sus respectivas facultades, el entendimiento y la voluntad, están intrínsecamente dotadas de una fuerte intencionalidad que las lleva al absoluto cómo exigencia definitiva de su propio dinamismo. Es decir, el sobrenatural, aunque no es una exigencia de la naturaleza humana, tampoco es una violencia ni un forzoso sobreañadido, sino su complemento último y definitivo.

Considerado el entendimiento humano desde el punto de vista de su aptitud a ser perfeccionado mediante el conocimiento sobrenatural, puede sostenerse que, con respecto a él, no hay ninguna realidad que pueda considerarse como *sobrenatural*\ ya que todo aquello que es cognoscible entra en el ámbito de su capacidad y puede ser conocido por el entendimiento [35].

[33] **E. BETTONI,** *Duns Scoto. Filosofo,* **p. 141.**

[34] *Ord* **IV, d.43, q.2, n.16 (ed. Vives XX, 59).**

[35] *Ord.* **Prol., n.57 (I, 35).**

Desde este aspecto es natural incluso la revelación misma, porque ella se manifiesta según la tendencia natural del entendimiento y encaja según sus exigencias de infinito. Incluso la forma más sublime de conocimiento, como es la visión beatífica, es natural en el sentido que no violenta la capacidad humana. Siguiendo la dialéctica de la univocidad del ser, el entendimiento humano está abierto al conocimiento de cualquier realidad [36]. Esto no supone devaluar la verdad sobrenatural ni hacerla inútil, pero tampoco considerarla como una superestructura incómoda y forzada [37]. Aunque el objeto natural de nuestro entendimiento en su condición actual es el *eidos* o la esencia de la realidad sensible, sin embargo su capacidad intrínseca se abre al infinito, aunque no con actitud activa, sino pasiva y gracias a un agente sobrenatural [38] que le abre las puertas al infinito.

Por su parte, la voluntad está también dotada de un deseo natural de infinito. La voluntad tiende naturalmente hacia Dios, en forma de absoluto concreto o indefinido, aunque su logro se realice no natural, sino sobrenaturalmente [39]. Este deseo de infinito está ínsito en la misma naturaleza humana y es irrealizable en ella misma. Es un impulso que va más allá de la autoconciencia [40] y se manifiesta como deseo de absoluto impreso por Dios en el hombre y, por tanto, no puede ser inútil ni vacío.

La naturaleza humana, en su dimensión cognoscitiva y volitiva, tiende hacia el absoluto, que no puede realizarse en esta vida mortal y está exigiendo la intervención de un agente adecuado para que su potencialidad pasiva se actualice en su momento oportuno. El natural y el sobrenatural no son momentos disyuntivos, sino complementarios del *itinerario* existen- cial del hombre. El infinito ejerce inmensa fascinación sobre el finito. Pero no se trata de un espejismo, sino de un *desiderium*

36 Ibid.

37 *Ord.* Prol., n.5-6 (I, 4-5).

38 *Ord.* Prol., n.14 (I, 45). Un conocimiento puede ser sobrenatural con relación al agente que lo produce y natural con relación a la facultad que lo recibe. Cfr. P. Scapin, «Capisaldi di un'antropologia scotista», en *Deus et Homo ad Mentem*,
I, *Duns Scoti* (Roma 1972), vol. V, pp.269-291.

39 *Ord.* Prol., n.32 (I, 19); cfr. A. Wolter, «Duns Scotus on the natural desire for the supernatural», en *New Scholasticims* 23 (1949), pp.281-317.

40 *Ord.* IV, d.49, q.lü, n.l (ed. Vives XXI, 317-318).

naturale que no puede defraudar. En este campo, Escoto se anticipó a la filosofía de Blondel en el propósito de vincular lo natural con lo sobrenatural. El deseo natural de lo sobrenatural vincula filosofía y teología en el mismo proyecto antropológico y hace que la filosofía de la religión se abra a la teología de la revelación.

VI. Etica

El pensamiento de Duns Escoto es un pensamiento en marcha no sólo~hacia la~realicíad dada y encontrada ¿rTTsT cotidianeidad. sina-también hacia la realidad absoluta, que es Dios. El ser humano se presenta como *homor viator*, como peregrino, hacia su propio fin último. Pero esta finalidad exige medios adecuados e impone un comportamiento moral coherente con los principios regulativos e iluminadores.

Eljpensamignto escotista está muy lejos de ser un conjuntcx-artificioso de sutilezas atrevidas, como le han acusado puerilmente sus adversarios, sino que es eminentemente práctico en cuanto que trata de conocer y clarificar el fin último del hombre y proporcionar los medios adecuados para conseguirlo. Toda su especulación metafísica desemboca en una actitud existendal y en un orden ético. No en una ética del discurso, de la que tanto se habla actualmente, sino en una *ética de la acción*. Su ética está basada en las leyes del amor y no de la rivalidad o del resentimiento. Se trata de una moral del encuentro y de la existencia comunicativa.

Escoto parte del principio teológico de que el amor divino ha trascendido lo infinito para vincularse a lo finito. Como contrapartida sólo el amor humano de la volundad libre podrá trascender lo finito vinculándose con lo infinito. Se. trata, en definitivaT je una ética de amor. El Doctor Sutil pensó en profundidad porque amó en profundidad, pero con un amor "concreto que es *praxis*, como eT mismo lo cletinen<Se ha probado que el amor es verdaderamente praxis» Desde esta praxis se comprende y se explica cómo el hombre debe actuar y vivir en su existencialidad concreta.

[1] *Ord.* **Prol., n.303 (I, 200).**

1. La ley moral y la voluntad divina

Lo mismo que la razón o el entendimiento descubre los primeros principios del orden especulativo para llegar a la verdad, igualmente descubre los primeros principios del orden práctico para llegar al bien. Estos principios o juicios prácticos constituyen la recta razón o la norma que el entendimiento humano presenta a la voluntad para que obre rectamente y consiga su propio fin como hombre. Todos los seres en sí son ónticamente buenos; pero no todos ellos poseen la misma bondad ni ayudan lo mismo a conseguir el fin último. La voluntad, esencialmente libre, puede quererlos de muchas maneras, incluso abusiva y desordenadamente, tomando como fin lo que simplemente es un medio.

La recta razón o el entendimiento práctico discierne la bondad de los seres y propone a la voluntad la norma para que los quiera y trate ordenadamente, es decir, según la jerarquía óntica de los fines. Esta ley natural propuesta *y* proclamada el entendimiento práctico se llama *conciencia* [2]. La conciencia, pues, es la que descubre la ley natural de la vida y se-k-^»pesenfa a la voluntad para que la siga.

Pero el problema que se plantea ahora es conocer el fundamento del orden ético, la causa fundante de la norma de la recta razón y el criterio de la moralidad de nuestras acciones. Para Escoto, «el querer divino es la causa del bien, y por el hecho que él quiere algo, es bueno» [3]. La ley moral depende de la naturaleza divina, concretamente de su voluntad; pero no se trata de una voluntad caprichosa y arbitraria, sino de una voluntad que está en armonía con su esencia y con su entendimiento.

El entendimiento divino, con prioridad lógica, no temporal, porque en Dios es todo simultáneo, ve las acciones que están más conformes con la naturaleza humana, pero'sólo adquieren fuerza obligatoria a través de la libre voluntad divina. Sin embargo, la^leyLjnoral.inmutable y eterna está constituida en conformidad con la esencia divina. Por tanto, lo que deriva de Ja_Yoluntad divina es la obligatoriedad de la ley moral y su fuerza vinculante, no el contenido de la ley. «El ordenar

[2] *Rep. Par.* **II, d.39, q.2, n.7 (ed. Vives XXIII, 206).**
[3] *Rep. Par.* **I, d.48, q.un. (ed. Vivés XXII, 512).**

pertenece sólo al apetito o voluntad» [4]. El entendimiento presenta aquello que es verdadero o falso en el orden especulativo y práctico, pero no constriñe a obrar en un determinado modo, ya que esto corresponde a la voluntad.

Duns Escoto manifiesta claramente que el contenido de la ley moral no es expresión de un capricho voluntarístico ni opción arbitraria de la voluntad divina, como se puede probar cuando habla del pecado de Adán: «Un pecado que es pecado sólo porque está prohibido es formalmente menos pecado que aquel que es pecado en sí y no porque está prohibido. Ahora bien: comer el fruto de aquel árbol no era, en cuanto acto, más pecado que comer el fruto de otro árbol, sino que era un pecado a causa de la prohibición^ Mas todos los pecados relacionados con los diez mandamientos son formalmente actos malos no sólo porque están prohibidos, sino porque son malos, y están prohibidos por el hecho que, según la ley natural, lo opuesto a todo mandamiento es mal, y con la razón natural cualquier hombre puede ver que cada uno de estos mandamientos debe ser observado» [5]. Los diez mandamientos, pues, no son preceptos arbitrarios, e incluso su validez universal puede ser descubierta por la razón natural.

Escoto, hombre de principios, se apoya también en el principio clásico de que el obrar sigue al ser *(operari sequitur essé)* para demostrar que cualquier acción depende de la totalidad deTserriq^liisQ ¿nel ámbito de la-divino. Dios es totalidad, armonía y expresión conjunta; y quiere todo de un modo racionabilísimo y ordenadísimo *[Deus est rationabilissime et ordina- tissime volens)* [6]. Por eso la acusación de arbitrarismo y positivismo moral no es justa con el pensamiento escotista, aunque algunos textos aislados puedan dar pie a ello.

En la visión arquitectónica escotista de la realidad divina, ni el entendimiento ni la voluntad son el constitutivo formal

[4] *Ord.* IV, d.14, q.2, n.5 (ed. Vives XVIII, 52).

[5] *Rep. Par.* II, d.22, q.un. n.3 (ed. Vives XXIII, 104).

[6] Escoto repite frecuentemente esta expresión; cfr., por ejemplo: *Ord.* III, d.32, q.un. n. 6 (ed. Vives XV, 433); *Rep. Par.* III, d.7, q.4 (ed. Vives XXIII, 303); E. Longpré, *Laphilosophie du J. Duns Scot,* pp.62-63, n.4, hace notar esta expresión y define a Escoto como «el filósofo del orden» al que repugna una síntesis fraccionada o una multiplicidad desarticulada. Aunque el término *voluntarismo* es reciente y tiene lugar en la filosofía moderna, sin embargo se ha aplicado generosamente al pensamiento escotista, pero con falta de juicio crítico y con poco rigor histórico. El voluntarismo impreciso, atribuido a Escoto, pasa de un

de Dios, sino que la aseidad, el ser, precede y fundamenta el entender y el querer. «El entender no es lo primero en Dios ni 1Q primero que da el ser divino. Sino que lo^grimem jque da el ser divino es el mismo^ser, porque la acción no puede ser la primera razón del ser y porque el entender presupone la razón del objeto y de la potencia» [7]. Por tanto, el serien Dios tiene una prioridad lógica sobre el entendimiento y la voluntad. Desde el momento, pues, que la esencia divina es el objeto prioritario y propio del entendimiento y de la voluntad divinos, hay que concluir necesariamente que también es la norma suprema de conducta y de acción. Es decir, el fundamento v último de la moralidad no está ni en el entendimiento ni en la í'^ voluntad, sino en.la-£sencia divina [8].

,\r'< A la luz de esta perspectiva hay que entender e interpretar la tesis escotista de que la voluntad, divina es soberanamente libre y que Dios puede querer y hacer cualquier cosa. La ? ¿r potencia de Dios «es absoluta con respecto a aquello que no incluye contradicción» [9].

Sin embargo, es necesario aclarar que la voluntad absoluta de crear implica también la voluntad de orden y de ajustarse ^ a las determinaciones ontológicas, pues Dios no crea a tontas ;t/' y a locas, sino con oiden y con sentido. Dios no es un artista incipiente e irresponsable, sino un artista sabio y consumado que coloca su obra en un universo de belleza y de perfección [10].

Para Escoto está claro que la voluntad divina es la primera norma de la rectitud y que «todo aquello que no incluye contradicción, absolutamente hablando, no es incompatible con la voluntad de Dios, de modo que todo aquello que Dios hace o puede hacer es bueno y justo» [n]. Pero él no defiende ¿ q u e Dios pueda, sin contradicción, ordenar o permitir actos " &

autor a otro con sorprendente ingenuidad. Valga como ejemplo el libro de C. Fabro, *Introdu^one aliateísmo moderno* (Roma 1964), pp.18-19, en donde cita y asume la afirmación de J. Maritain: «Los modernos sistemas metafísicos *libertísticos* pueden conectarse con Descartes en cuanto abandonó el intelectualismo de Santo Tomás y aceptó el voluntarismo de Escoto».

Rep. Par. I, d.8, q.l, n.l (ed. Vives XXII, 153).

8 *Ord* I, d.10, n.48 (IV, 359).

9 *Ord.* II, d.7, q.un. n.l8 (ed. Vives XII, 394).

10 *Rep. Par.* I, d.36, q.4, n.22 (ed. Vives XXII, 456).

11 *Rep. Par.* IV, d.46, q.4, n.8 (ed. Vives XXIV, 584).

que son contrarios a los principios morales evidentes o a los principios que derivan de ellos.

J^a ley natural contiene los primeros principiosjj^larazón^ práctica y las consecuencias necesarias que se desprenden de ellos. Esta ley es necesaria, ya que proviene del entendimiento divino y de la voluntad divina necesaria. El primer principio de esta ley se expresa en hacer el bien y evitar el mal. Pero siendo contingente todo el mundo creado, no encontramos relación necesaria entre un bien particular y el bien absoluto. Por eso el mismo creador ha promulgado io^diez mandamientos, para que a través de ellos se consiga el fin último. El Decálogo se divide en dos tablas: la primera contiene los mandamientos *necesarios,* porque se refieren directamente al bien absoluto. De éstos Dios no puede dispensar porque se contradiría a sí mismo. La segunda tabla contiene los mandamientos *contingentes* porque se refieren al prójimo; y aunque no pertenecen a la ley natural en sentido estricto, sin embargo son de ley positiva divina. Por eso el legislador supremo puede revocarlos por ser contingentes, como hizo con Abraham al mandarle sacrificar a su hijo, cuando ordenó a los israelitas apropiarse de las cosas de los egipcios y la unión del profeta Oseas con una prostituta [12]. En este campo, Escoto ocupa una posición intermedia entre Santo Tomás, que dice que el Decálogo es inalterable, y Occam, que sostiene que todo él puede ser alterado.

2. Moralidad de los actos humanos

Un objeto es ontológicamente bueno cuando posee armónicamente todos aquellos elementos que lo integran y lo caracterizan. Un acto es moralmente bueno cuando reúne todos los elementos objetivos y requeridos por la recta razón. Para que un acto entre en el ámbito moral es necesario que sea libre:; de 1<3 contrario no puede juzgársele como bueno o malo. Pero un acto moralmente bueno exige no sólo la libertad, sino que esté en conformidad con la recta razón [13], ya que «atribuir bondad natural significa ajustarse a la recta razón» [14].

Además, todo acto moralmente bueno necesita ser objeti

12 *Ord.* **III, d.37, q.un. n.5-8 (ed. Vives XV, 787-788).**

13 *Ord.* **II, d.40, q.un. n.2-3 (ed. Vivés XIII, 424-427).**

14 *Ord.* **I, d.17, n.95 (V, 186-187).**

vamente bueno, es decir, debe tener un objeto que sea conforme a la recta razón, aunque esto no es suficiente, a no ser que se trate del amor de Dios, porque éste siempre es moralmente bueno y nunca moralmente malo. Igualmente ningún acto es moralmente malo sólo por razón de su objeto, exceptuado el odio hacia Dios, que jamás podrá ser un acto moralmente bueno [15]. En todos los demás casos, la bondad de la voluntad no depende únicamente del objeto, sino de todas las demás circunstancias, y sobre todo del fin que ocupa el primer lugar entre las circunstancias del acto [16]. Pero el acto moral tampoco depende en exclusiva del fin, aunque éste sea bueno, ya que el fin no justifica los medios: «no se debe hacer el mal para conseguir el bien» [17].

Si sólo el acto de amor a Dios es bueno en virtud de su objeto, ¿qué es lo qué determina la bondad o maldad moral de todos los demás actos? En primer lugar, la libertadTcIe la voluntad; y en segundo lugar, que la voluntad concuerde con el juicio del entendimiento o con la recta razón. Es evidente que cuando el objeto del acto moral es el bien absoluto, la razón de bondad de tal objeto está clara. El problema surge cuando no se trata del bien absoluto o Dios, sino de otros objetos, de los que no basta su bondad intrínseca para calificar de bueno el acto moral.

Para determinar la bondad de un acto moral, el Doctor Sutil precisa las siguientes condiciones necesarias: la voluntad, el objeto, el fin, el modo y las circunstancias [18]. Todos estos requisitos son necesarios para que un acto de la voluntad sea moralmente bueno cuando está referido a seres o acciones

Según Escoto, pueden darse tres xlases de ^ctos morales: buenos, malos c indiferentes. Los buenos y los malos no crean dificultades en definirlos. La dificultad está en caracterizar los actos indiferentes. La posibilidad de estos actos indiferentes proviene del *modo* como la voluntad quiere algo: *a)* o por la fruición de una cosa en sí misma; *b)* o porque lo quiere *en vistas* a otra realidad, es decir, como medio; *c)* o por ninguna de las

15 *Rep. Par.* **IV, d.28, q.un. n.6 (ed. Vives XXIV, 377-378).**
16 *Ord.* **I, d.48, n.1-4 (VI, 387-388).**
17 *Ord.* **IV, d.5, q.2, n.7 (ed. Vives XVI, 517).**
18 *Ord.* **II, d.40, q.un. n.2-4 (ed. Vives XIII, 424-427).**

dos, es decir, de un modo „neutro. Este acto neutro o indiferente no es bueno ni malo en sí mismo.

Si para que un acto moral sea completamente bueno se requiere poner en práctica todas las condiciones ya señaladas antes, puede suceder que en casos concretos falte alguna circunstancia sin que por ello se le juzgue un acto moralmente malo. Por ejemplo, dar una limosna con buena intención es un acto moralmente bueno; darla con mala intención es moralmente malo; pero puede suceder que no se haga con ninguna intención, .sino simplemente por una inclinación inmediata. Tal acción, según Escoto, es moral njte.jndjferen te y no tiene ninguna connotación moral [19].

Para la comprensión de esta tesis escotista, opuesta a la tomista, que niega los actos indiferentes, hay que subrayar que para Escoto <<el_primer principio práctico es: Dios debe ser amado» [20]. Pero el hombre no está obligado a orientar explícita o implícitamente todos sus actos a Dios porque El no nos lo ha impuesto. Dios-obliga al ser humano en lo que se refiere a la ley natural, pero «no quiso obligar al hombre a lo imposible o a lo que es excesivamente difícil según el estado de esta vida» [21].

Para calificar un acto moral como bueno o malo no basta una simple actitud *virtual* y *habitual.* Por tanto, existen actos moralmente indiferentes.

La tesis escotista de los actos indiferentes hay que juzgarla en el horizonte abierto de un sistema que interpreta a Dios como infinito y al mundo como gratuidad. De aquí emerge una concepción ética que pone de relieve la capacidad de acción desinteresada y que garantiza una libertad de indiferencia. Así, J. Rohmer, hablando de la finalidad moral [22], interpreta la voluntad escotista como capaz de determinarse por encima de cualquier interés y de valorarla en una ética del desinterés casi kantiano. Escoto ofrece una filosofía de la libertad al interior de una teología que admite la posibilidad natural de amar a Dios por sí mismo y al margen de toda motivación interesadamente egoísta.

[19] *Rep. Par.* **II, d.41, q.un. n.2 (ed. Vivès XXIII, 211-212).**

[20] *Ord.* **IV, d.46, q.l, n.10 (ed. Vivès XX, 426).**

[21] *Ord.* **IV, d.4, q.4, n.4 (ed. Vivès XVI, 420).**

[22] **J. Rohmer,** *La finalité morale che^ les théologiens de saint Augustin à Duns Scot* **(Paris 1939).**

Para el Doctor Sutil, el imperativo máximo de la razón consiste en amar a Dios sobre todas las. co$as y de un modo desinteresado. Así se opone a una ética del eudemonismo y 3el divino egoísmo. Los textos de Duns Escoto nos ofrecen de algún modo, como escribe F. Guimet, «una fenomenología de la conciencia moral de Dios», fundada sobre la racionalidad del desinterés [23], y que tiene su inevitable incidencia en el hombre en cuanto *imago Del*

3. La libertad: voluntad y racionalidad

Tanto el acto cognoscitivo como el volitivo dependen del sistema *yo,* es decir, de aquellas facultades del hombre que le caracterizan, como son la razón y la voluntad. Este es un hecho aceptado por las diversas escuelas. Las diferencias se manifiestan cuando se trata de optar por el primado de esas dos facultades. Los que siguen la corriente aristotélica defienden la primacía del entendimiento; los de la corriente agustiniana se inclinan por la voluntad. Hay que observar que todos aceptan una cierta prioridad temporal del entendimiento respecto de la voluntad, según el adagio: «Nada es deseado si no es antes conocido» *(nihil volitum quin praecognitum).* Pero la discrepancia se refiere al orden causal de dichas facultades, es decir, quién determina ja, quién en un acto electivo conscientemente.

Duns Escoto está convencido de que admitir una dependencia causal del acto volitivo con relación a la actividad cognoscitiva, tanto en el orden del conocer como del obrar, supone afirmar que el objeto conocido adquiere el papel de causa eficiente de la voluntad, es decir, que el entendimiento causa la volición a través de,,la intelección [24].

Pero si fuera verdad que el entendimiento determina la voluntad cuando le presenta el objeto, entonces no se comprende como será posible salvar la libertad, ya que la primera condición de la libertad consiste en el autodeterminarse. Lo que no sería posible si el acto cognoscitivo ya la determinara.

[23] Cfr. F. GÜIMET, «Conformité á la droite raison et possibilité surnaturelle de la charité», en *De doctrina Duns Scoti,* pp.539-597; P. Vignaux, «Lire Dun Scot aujourd'hui», en *Regnum Hominis et Regnum Dei,* pp.41-44.

[24] *Ord.* II, d.25, q.un. n.5 (ed. Vives XIII, 199-200)

Escoto, apoyándose en la experiencia interna, sostiene que la voluntad posee un cierto dominio sobre las demás potencias del alma. NjQ-sólo~puede controlar los apetitossénsitivos, sino también ordenar a las demás potencias espirituales: puede dirigir al entendimiento hacia una verdad o hacia otra, hacia este o aquel objeto; y a. la memoria la puede activar para que recuerde. JBsta^prioridad causal de la voluntad, con respecto a las demás facultades, proviene del atribuir al amor la importancia de un acto totalmente libre y original. La voluntad es esencialmente Ubre, pues sólo ella ejLla_causa eficiente de la volición. El entendimiento interviene como causa parcial en cuanto presenta a la voluntad los objetos posibles de volición. La voluntad, además de ser esencialmente libré, es la causa del acto de fruición por la que el hombre podrá gozar de Dios por toda la eternidad. Por eso es la facultad más noble del ser humano.

Pero decir prioridad de la voluntad no significa exclusividad del entendimiento, pues la voluntad y el entendimiento son dos realidades esenciales de una misma y única alma. Es el alma la que quiere y conoce, y en ella radican esas dos facultades del querer y del conocer que intervienen en todos los actos libres y conscientes del hombre. Por eso no puede hablarse de un voluntarismo absoluto, como tampoco de un intelectualismo absoluto. Cualquier acento excesivo en una de estas dos facultades significa deformar la realidad humana, que es unitaria.

Es cierto que el entendimiento puede presentar el objeto a la voluntad e incluso *condicionarla,* pero la decisión o el momento ultimo depende de la voluntad, que quiere o nojquiere libremente o suspende libremente el mismo querer. El entendimiejQta..puede-presentar un^b.jjeto^alQra.rJo^a¡zádo^-juzgarlo y sublimarlo, mostrar sus conv^niencias-y-ventajas^y sin ' esta acción del entendimiento sería imposible ° irracional- el acto di^Ia voluntad en cuanto tal; pero es la voluntad la que V decide, porque es un principio de actividad libre y sólo puede moverse por sí misma.

La voluntad €& esencial y contingentemente libre y sólo ella hace posible el ordcn moral en el homBreT La voluntad ~~ y orientarse libremerifeTiacia cualquier objeto y lomario^como /V'medio, como fin o como nada» Pero aunque la voluntad libre hace posible el orden moral, sin embargo ella sola no lo

constituye; pues el orden moral lo constituye la conformidad V del acto de layoluntad con la recta razón [25]. La voluntad sigue siendo libre adhiriéndose o no a la recta razón, sometiéndose o rebelándose a ella. Pero para que el acto de la voluntad pueda considerarse moralmente bueno debe ajustarse a la recta razón, pues ésta es la condición necesaria para pertenecer al orden moral. Y para que un acto sea moralmente bueno o malo es necesario el concurso del entendimiento y de la voluntad.

Como dice sintéticamente Oromi a este respecto: «La voluntad no es la irracionalidad, como se ha pretendido afirmar muchas veces, sobre todo en la filosofía moderna, invocando erróneamente el nombre de Escoto. El que la voluntad sea / esencialmente libertad no significa que la voluntad sea irracio-i y nal ni que lo sea la libertad. La voluntad es tan libre cuandcT[1] procede racionalmente como cuando procede irracionalmente A^o contra la recta razón. La distinción radical que pone Escoto entre voluntad y entendimiento o razón, como dos principios activDs esencialmente distintos, no da motivo alguno para sospechar que la voluntad en sí sea irracional, sino simplemente que la voluntad es voluntad y la razón es razón, es decir, otra cosa. Ni siquiera el primado de la voluntad, en el orden de dignidad metafísica respecto del entendimiento, significa que el entendimiento deba sujetarse a la libertad de la voluntad, j^o, I csq en el orden moral, no existe primacía alguna ni por parte de la voluntad ni por parte del entendimiento, sino que el orden moral consiste en la relación armónica entre el entendimiento y la voluntad. El entendimiento pone su acto necesario: el juicio; y la voluntad pone el suyo Ubre: la volición; la raciona- 7 lidad o irracionalidad consiste en la relación de conveniencia o disconveniencia entre uno y otro acto; y el orden moral nace de esta conveniencia o disconveniencia... Siendo, pues, el entendimiento el que cualifica el acto de la voluntad, es evidente fw ^cjue ej_orden^moral descansa sobre la razón, es decir, sobre la racionalidad del acto dcDa voluntad. Pero la cuaíificación cae sobre el acto de la voluntad y, por consiguiente, sobre la voluntad misma, que es la única que puede ser moral» [26].

[25] *Ord* I, d.17, n.92 (V, 184).

[26] M. Oromí, «Introducción general» a las *Obras del Doctor Sutil]. Duns Escoto,* pp.86-87; del mismo, «Principios básicos de la ética de Escoto», en

4. Ley natural y orden social

El hombre escotista, como *imago Dei,* no es un ser solitario, sino solidario en una comunidad de personas que se llama sociedad. Escoto se pregunta sobre la naturaleza de la sociedad política y el origen de la autoridad civil, y su conexión con el derecho natural y el fundamento jurídico de las leyes positivas.

Para el doctor franciscano_úrücamente la autoridad paterna es de derecho natural, en tanto que la autoridad civil y política, tiene su origen en el consentimiento y en la elección Ubre de los ciudadanos, quienes confieren autoridad a una o a más personas, según las diversas circunstancias históricas y culturales.

Duns Escoto defiende que el hombre es natural y radicalmente libre y no debiera dominar a sus semejantes, sino exclusivamente a los seres inferiores. En la sociedad perfecta ningún hombre estaría obligado a obedecer a otro hombre. Si esto sucede en nuestras sociedades reales se debe a las consecuencias del pecado original. La obediencia de unos hombres a otros no debe hacerse ni tiránicamente por parte del que manda, ni irracionalmente por parte del $úbdito, pues es necesario que se desarrolle a partir de un consentimiento mutuo y con miras a una pacífica convivencia. La convivencia humana, pues, es fruto de una decisión *consensuada* de los individuos.

Si la autoridad política no es el ideal de la sociedad, sino consecuencia de la fragilidad humana, sin embargo «la autoridad paterna es justa y natural, por lo que todos los hijos deben obedecer a sus padres» [27]. «La sujeción filial al padre es de ley

principios filosóficos (Madrid 1960), pp.225-267; W. HÖRES, «Die Rationalität des endlichen Willens», en *Der Wille als reine Vollkommenkeit nach Duns Scotus* (München 1962), pp.205-240; P. PORCELLONI, «L'intellettualismo di Duns Scoto alia luce della nuova edizione», en *Rivista di filosofía neo-scolastica* 44 (1952), pp.193-212; R. Zavalloni, «Personal freedom and Scotus' voluntarism», en *De doctrina I. Duns Scoti*, pp.613-627; L. D. ROBERT, «John Duns Scotus and the concept of human freedom», en *Deus et Homo ad mentem I. Duns Scoti,* pp.317-325; W. KÖLMEL, «Wille und Freiheit in der Lehrer des Duns Scotus und des *Humanismus*», en el mismo volumen, pp.343-358; A. B. WOLTER, «Native freedom of the will as key to the ethics of Scotus», en el mismo volumen, pp.359-370. En este mismo volumen hay más artículos sobre diversos aspectos de la ética de Escoto en relación a la modernidad.

27 *Ord* IV, d.15, q.2, n.7 (ed. Vives XVIII, 266).

naturai»[28]. Por el contrario, la autoridad civil y politica no tiene su fundamento en la ley naturai, sino en el *consenso* común de los componentes de una sociedad[29]. El franciscano escocés reconoce el valor y la bondad del sistema democrático, aunque no lo fundamenta explícitamente sobre la inclinación natural del hombre a vivir en sociedad gobernada por una autoridad, tal como lo hicieron Aristóteles y Santo Tomás. El Estado y la autoridad política no son, pues, de origen natural ni de derecho natural, smcTque son resultado de una convención histórica por la que se designa a un príncipe *ad vitam* o con derecho de sucesión hereditaria[30]. Esta tesis de la naturalidad jurídica del Estado y de la autoridad política hace pensar en el contrato social de J. J. Rousseau, aunque los presupuestos metafísicos y antropológicos sean diversos; y no tiene nada que ver con el absolutismo ilustrado de T. Hobbes, al que algunos le han querido comparar.

Escoto se preocupa de demostrar que la autoridad política, siguiendo el método democrático, es legítima y no va contra la dignidad del hombre, siempre y cuando no prescriba órdenes y leyes que se opongan a la ley divina y esté al servicio del bien común[31].

El alcance que el pensador franciscano concede a la idea de contrato libremente consentido impide que la sociedad humana se reduzca a pura reunión de individuos, fundada sobre el azar de las fuerzas o sobre el frío cálculo de los intereses egoístas. No basta con definir al hombre como *animal político* para que ese animal social se someta a las exigencias del bien común. Es necesario verle e interpretarle al interior de un cosmos creado y organizado, en su soledad radical y en su relación trascendental para fundamentar su dimensión comunitaria. La exigencia ontològica de *orden* y la definición de la naturaleza como *entidad absoluta por encima de sus partes* excluyen en Escoto una visión *atomista* y *disgregada* de la comunidad humana[32].

Felizmente hace ya tiempo que pasó esa interpretación

28 *Ord.* **IV, d.36, q.l, n.2 (ed. Vivès XIX, 446).**
29 *Ord.* **IV, d.15, q.2, n.7 (ed. Vivès XVIII, 266).**
30 *Rep. Par.* **IV, d.15, q.4, n. 10-11 (ed. Vivès XXIV, 234-235).**
31 *Ord.* **IV, d.15, q.2, n.7 (ed. Vivès XVIII, 266).**
32 *Ord.* **III, d.22, q.un. n.18 (ed. Vivès XIV, 772).**

equivocada del escotismo como germen de una peligrosa anarquía y la justificación del despotismo político [33].

Como acertadamente escribe De Gandillac, «Duns Escoto tiene la más grande confianza posible en la iniciativa y en la ingeniosidad del hombre. Es eso que nos ha parecido sorprendente cuando se trataba de fundar —bajo el control bastante débil de la *recta ratio*— una verdadera *auctoritas politica* y de determinar los mejores modos de repartir y de cambiar los *dominia* inicialmente indistintos» [34]. En la visión del hombre y de la sociedad Escoto se atiene al verdadero espíritu franciscano, del que se hace intérprete desde su situación social y existencia!.

5. Conclusión

Juan Duns Escoto no era un místico ni un poeta como San Buenaventura, sino un excepcional metafisico, sagaz y penetrante, que supo ofrecer una visión e interpretación global, unitaria y dinámica de Dios, del hombre y del mundo en perfecta sintonía con el espíritu del fundador de su Orden. Si Buenaventura fue definido como «el segundo príncipe de la escolástica», Duns Escoto es considerado como su *perfeccionador* y el *representante más cualificado* de la Escuela franciscana [35].

Autor difícil, pero no complicado, Escoto no es para mentes perezosas y superficiales, sino para espíritus exigentes, lúcidos y penetrantes. Para espíritus profundos. Es un filósofo analítico que no se queda en el fragmento, sino que se encamina necesariamente hacia la síntesis, porque es consciente que sólo desde la totalidad adquiere sentido y proporción lo particular. Es un metafisico de las esencias, pero un atento

33 **A la defensa de Escoto sale el mismo historiador G. LAGARDE —de preferencias tomistas— en su obra** *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge,* **II.** *Secteur social de la scolastique* **(Louvain-Paris 1958), pp.214-261.**

34 **M. de Gandillac, «Loi naturelle et fondements de l'ordre social selon les principes du bienheureux Duns Scot», en** *De doctrina I. Duns Scoti,* **p.734; ver pp.683-734; cfr. A. Marchesi, «L'autorità politica e la legge naturale nel pensiero di Giovanni Duns Scoto e di S. Tommaso d'Aquino», en el mismo volumen, pp.671-682.**

35 **Cfr. PABLO VI en su Carta apostólica** *Alma Parens;* **C. BALIC, «San Bonaventura** *Alter scolasticorum princeps* **e G. Duns Scoto** *Eius perjector***», en** *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana,* **vol. I, pp.429-446.**

observador de las existencias. Un especialista de los principios ontológicos, pero un defensor del singular y de lo individual concreto. Su especulación más elevada está apoyada y conectada con la vida. Todo su pensamiento está orientado a la vida, porque previamente se fijó en todo lo que acontece en ella, y que no puede ser representado exhaustivamente por principios generales y abstractos. El Doctor Sutil nos ofrece la espléndida articulación de un humanismo cristiano en donde el *saber* está al servicio del *bien vivir* y del *buen convivir*.

El perfeccionamiento de Escoto con relación a San Buenaventura determinó diversas corrientes en la Escuela franciscana, que se divido en tres grupos: *a)* los que prefirieron continuar el agustinismo bonaventuriano; *b)* los que, como G. de Occam, Adán Wodham e I. de Rodington, declararon su hostilidad a las *esencias comunes* de Escoto, con las que él trató de superar tanto el platonismo como el aristotelismo; *c)* aquellos maestros más jóvenes que impusieron el escotismo en filosofía y en teologia [36].

[36] **Por ejemplo, los ingleses Ricardo de Conington, Juan de Reading, Guillermo de Alnwick, Hugo de Newcastle, Roberto de Cowton; los franceses Alfredo Gontier, Juan de Mayronis, Juan de Basolles, Andrés de Neufchateau; los italianos Juan de Ripa, Francisco de Marchia, Landulfo Caracciolo; los españoles Antonio Andreu o Andrés, Guillermo Rubio, etc.; cfr. F. CHAUVET, «La posición del escodsmo en la escolástica medieval», en** *De doctrina I. Duns Scoti,* **vol. I (Roma 1968), pp.75-99.**

CAPÍTULO VI

RAMON LLULL

Ramón Llull (que así se llamaba) o Raimundo Lulio (como tradicionalmente se le ha llamado) [1] es un filósofo del tiempo de la escolástica, pero no es un escolástico en su método ni en sus pretensiones doctrinales. No ofrece un sistema compacto filosófico-teológico ni escribe *Sumas* y *quodlibetos*, sino que presenta toda una visión filosófico-teológica articulada perfectamente en una cosmovisión cristiana. Para ello se sirve no tanto de la lógica y de la metafísica aristotélicas cuanto de la literatura en sus vertientes poética, novelesca, religiosa y mística. Pero todo ello vertebrado y articulado dentro de un ideal iluminado de ciencia intuitiva, casi matemática, en donde él cree ver y descubrir la verdad natural y revelada, sincronizadas en un sistema de deducciones necesarias.

Ramón Llull no fue un maestro universitario ni pretendió ofrecer un sistema conclusivo, al estilo de los autores de las grandes *Sumas* medievales, sino que, como se ha dicho, él representa la escolástica popular del Medievo. En él, la reflexión universitaria salta a los problemas inmediatos de la vida, y es en la vida desde donde se hace comprensible su exigencia intelectual. Hay en la obra luliana un optimismo de tinte racionalista, pues la razón humana tiene la capacidad para poder descubrir los grandes misterios de la naturaleza, que se presentan en lenguaje simbólico y matemático.

1. Datos biográficos

En 1230 o 1235 nació Ramón en Palma de Mallorca. Hijo único de una noble familia catalana, desde muy joven recibió la instrucción de un futuro caballero y muy pronto ingresó

[1] **El filósofo mallorquín es conocido con diversos nombres: Ramón Llull o Lull, Raimundo Lulio o Lully.**

como paje en la corte de Jaime I el Conquistador, siendo después preceptor del futuro Jaime II de Mallorca. Más tarde, elevado a senescal, se transformó en un alegre camarada, en un apuesto caballero y en un trovador lleno de seducción, llevando una vida ligera y frívola. El mismo nos ha dejado su retrato espiritual en su escrito *Disputatio clerici et Raymundi phantastici:* «Estuve casado, padre de familia en buena situación de fortuna, lascivo y mundano. He renunciado de buen grado a todo esto con el fin de poder honrar a Dios, servir al bien público y exaltar nuestra santa fe. He aprendido el árabe, he viajado muchas veces para predicar a los sarracenos. Detenido, encarcelado y azotado por la fe; he trabajado durante cinco años para conmover a los jefes de la Iglesia y a los príncipes cristianos en favor del bien público. Ahora soy viejo, ahora soy pobre, pero no he cambiado de propósito y permaneceré en el mismo hasta la muerte, si el Señor me lo concede».

A sus treinta años siente una iluminación especial que le convierte en otra persona. Abandona su estilo de vida, el mundo cortesano e incluso su propia esposa e hijos para transformarse en humilde juglar de Cristo, al estilo de Francisco de Asís, al que quiere seguir como terciario franciscano. Se retira al monte Randa para hacer penitencia y dedicarse a la reflexión y oración. En esta alternancia de estudio y contemplación surgieron los primeros gérmenes del Arte luliano, tal como se nos ofrece en el *Libro de contemplación en Dios.* Hombre de profunda contemplación y de frenética acción, que le llevó a escribir centenares de libros, a llevar a cabo gestiones sociales, religiosas y culturales ante papas, reyes, concilios, universidades, órdenes religiosas, etc., a viajar por distintos países, a organizar colegios de misioneros y a ir a tierras de infieles. Durante cierto tiempo instruyó personalmente a trece franciscanos en el convento de Miramar, que él había fundado. Con ellos se fue al norte de Africa, teniendo disputas públicas en las calles y en los mercados de las ciudades árabes. Previamente había aprendido el árabe de un moro ilustrado y a través de él llegó a conocer la filosofía y teología árabes. Murió hacia 1315 o 1316, cuando debía tener unos ochenta y cuatro años. Ha pasado a la historia como el *Doctor Illuminatus*[2].

[2] Sobre la biografía de R. Llull cfr. F. Sureda Blanes, *El B. Ramón Eull\ su época, sus obras, sus empresas* (Madrid 1934); «Introducción biográfica» de S. Galmés

2. Pensamiento luliano [3]

El *Doctor Iluminado* fue un genial poligrafo de sorprendente fecundidad intelectual. Según A. Bonner[4], el terciario franciscano mallorquín escribió 265 obras en catalán, en latín y en árabe. Como en su juventud no tuvo formación universitaria, no dominaba perfectamente el latín; por eso escribió la mayoría de sus obras en la lengua materna. Sin embargo, algunas de ellas las hizo traducir al latín y al árabe. Como hombre enciclopédico escribió sobre ciencia, filosofía, teología, pedagogía, mística, apologética y poesía. Gran estilista, se le considera como el patriarca de la lengua y de la poesía catalana por su lirismo, por su sentimiento y por su originalidad. Toda la dinámica del pensamiento luliano está basada en la persuasión de conducir al otro a la verdad de la razón y a la verdad revelada. Toda su especulación y producción literaria está al servicio de una actividad misionera y apologética. Pensar es reflexionar desde y para la vida, que, en este caso, se trata de una vida cristiana.

El filósofo mallorquín está penetrado del ideal del francis- canismo de elevar la vida a su máxima perfección y de la universalización de la religión cristiana. Visto el fracaso de las cruzadas, Ramón renuncia a la dialéctica de la violencia y de la agresividad y escoge el camino de la cultura a través de la persuasión, por medio de la verdad y de la lógica del discurso.

a *Obras literarias* de R. Llull (Madrid 1948), pp.3-44; M. BATLLORI, *Ramón Llull en el món del seu temps* (Barcelona I960);. A- LUNARES, *Raymond Lulle, philosophe de i action* (Paris 1964); J. N. HILLGARTH, *Ramon Uull and lullism in fourteeth-century France* (Oxford 1971); S. GARCÍAS PALOU, *El Miramar de Ramón Uull* (Palma 1977); J. GAYÁ ESTELRICH, *Ramón Llull* (Palma 1982); A. BONNER y L. BADÌA, *Ramon Llull. Vida, pensament i obra literaria* (Barcelona 1988); A. LUNARES, *Ramón Llull* (Barcelona 1990); A. BONNER, *Ramón Llull* (Barcelona 1991).

3 De la *Opera omnia* de R. IJlull hay varias ediciones: a) *Raymundi Lulli Opera omnia* (edit. por I. Salzinger, Mainz 1721-1742) en 8 vols. numerados I-VI y IX, X (los vols. VII y VIII no se publicaron). El voi. I contiene el *Ars magna et maior* (que no es exactamente la misma obra que el *Ars magna* de la edic. de Zetzner) y el *Ars universalis;* los vols. III y IV contienen el *Ars investiva veritatis.* b) *Obres de Ramón LullÍ£.&\t.* por S. Galmés y otros, Palma 1906-1950) en 21 vols.; c) *Raimundi Lulli Opera latina* (edit. por F. Stegmüller y otros, Palma para los 5 primeros vols. y Bélgica 1959-). Edic. crítica latina realizada por el *Raimundus Lullus-lnstitut* de Friburgo de B., Alemania. Se han publicado además varios volúmenes separados y en diversas editoriales sobre obras selectas, como igualmente obras aisladas.

4 A. BONNER y L. BADÌA, *Ramon Llull,* p.56.

Lo mismo que R. Bacon, está convencido de que la reforma de la sociedad y la conversión de los infieles sólo es posible por medio de métodos ilustrados, de una reforma ilustrada. Para la reforma social y para la conversión de los infieles las únicas armas legítimas son las razones de la inteligencia y de la cultura ilustrada [5]. Todas las obras lulianas convergen en una misma meta intencional y operativa: la verdad suprema que exige el arte racional de la comprensión y de la demostración.

Cuando Llull vivía retirado en el monte Randa, en 1247, una iluminación divina le reveló el Arte, que se fue concretando y articulando en las diversas obras hasta concluir en el *Ars brevis,* en el *Ars generalis* y en el *Ars magna.*

Liber contemplationis in Deum. Esta obra, según los hermanos Carreras Artau, es una de las primeras que escribió Llull[6]. Aquí el Arte luliano se presenta como un método de contemplación. La parte introductiva trata de la *Alegría,* que puede corresponder a la *Gloria* del *Alfabeto.* El primer libro examina los siguientes atributos divinos: infinitud, eternidad, unidad, trinidad, poder, conocimiento, bondad y verdad, que repetirá en otras obras. El libro siguiente trata del universo creado como revelación divina que concluye en el hombre. El libro tercero sigue tratando al hombre bajo los aspectos social y ético. El cuarto hace una reflexión sobre la fe bajo el aspecto filosófico-teológico. El quinto está dedicado al tema del amor, de la armonía y de la oración. Ramón es un místico ciertamente, pero un místico que pretende demostrar científicamente el objeto de su amor. En el *Libro de la contemplación* el autor presiente su Arte. Esta obra luliana es una enciclopedia que abarca toda la creación, tanto el macrocosmos como el microcosmos, el mundo de la naturaleza y el mundo del hombre, al mismo tiempo que se expone la acción creadora y redentora de Dios y los caminos de retorno al origen fundante. Este libro es la obra maestra de la mística luliana y, por su extensión, dinamismo y ensam-

[5] **Cfr. J. TUSQUETS,** *Ramón Lull pedagogo de la cristiandad* **(Madrid 1954); J. SAIZ BARBERÁ,** *Raimundo Lulio. Genio de la filosofía y mística españolas* **(Madrid 1963). Según R. CARTÓN,** *La synthése doctrínale de Roger Bacon* **(París 1924), pp.68-73, R. Llull y R. Bacon persiguieron la realización de un mismo ideal: la extensión de la cristiandad hasta los confínes del universo.**

[6] **T. y J. Carreras Artau,** *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV* **(Madrid 1939-1943), vol. I, p.285.**

blaje temático, una de las obras más considerables de la literatura de los siglos xm y XIV.

Libre del orde de Cavalleria. En esta obra, escrita hacia 1275, un viejo caballero se retira del mundo para hacerse eremita en un bosque, en donde reflexiona y medita diariamente bajo un árbol frondoso y lleno de frutos [7]. Se le acerca un escudero, al que instruye sobre las reglas de juego de la caballería y las virtudes que debe poseer el caballero. El eremita, bajo los árboles y con un libro, es el instructor de caballeros, que enseña la filosofía y la teología partiendo del libro de la naturaleza o de las creaturas, del que el árbol es un ejemplo. Pero enseña también la ética y el derecho como elementos necesarios de la convivencia con los hombres y con los seres de la creación. El *Libro de la caballería* tuvo gran difusión y llegó a convertirse en el libro clásico de las reglas de la caballería.

Doctrina pueril. Este libro, escrito hacia 1276, está dedicado a su hijo y es un manual de normas pedagógicas para poder conocer, aconsejar y educar a los jóvenes. Los elementos pedagógicos se entrecruzan con elementos cronológicos y con las artes de la geometría, de la aritmética, de la astronomía y de la música. Elementos teológicos, éticos, pedagógicos y cosmológicos se conciertan para orientar a los jóvenes hacia una visión del mundo, hacia una sintonía con el creador y hacia una ética de la acción del vivir.

Blanquema. El protagonista de esta novela, escrita hacia 1283, se retira a la soledad de un bosque y, a través de la contemplación, se convierte en un gran maestro, llegando a ser papa. Blanquerna estudia no sólo la gramática, la retórica y la lógica, sino también la filosofía, la teología y la medicina. La medicina la estudió y la aprendió en el *Libro de los principios y los grados de la medicina*[8] del mismo Llull. Blanquerna abandona el bosque para hacerse instructor de los monjes de un monasterio, enseñándoles «por los argumentos naturales de la filosofía cómo las criaturas dan conocimiento del creador y de su obra» [9] y ayudándoles en el progreso de la virtud. Les promete además que en un año pueden aprender el *arte* de las cuatro

[7] **El eremita con un libro bajo un árbol significa, en el vocabulario luliano, una persona que conoce el Arte y desea comunicarlo.**

[8] *Blanquema* **(Barcelona 1935), vol. I, p.33.** [9] *Blanquema,* **pp.295-296.**

ciencias más necesarias como son: la teología, la filosofía natural, la medicina y el derecho [10]. Cuando Blanquerna llega a ser papa, nombra a un maestro, cuya función consiste en «mostrar por medio de la naturaleza cómo puede el hombre modificar dentro de sí los vicios y fortalecer las virtudes»[11]. Dicho papa practica lo que el mismo Ramón había aconsejado a los papas reales: enseñar, estimular y propagar los métodos del *Arte* luliano.

Libre de meravelles. Esta novela enciclopédica, escrita hacia 1288, presenta la visión y el conocimiento lulianos en forma de aventuras instructivas de un joven llamado Félix. En el prólogo se invocan los atributos divinos, tan repetidos en otras obras: bondad, grandeza, eternidad, poder, sabiduría y voluntad. En este libro se tratan los temas de Dios, de los ángeles, de los cielos, de los elementos, de las plantas, de los metales, de los animales, del hombre, del paraíso y del infierno. Al tratar sobre los *elementos naturales*, se presenta a un rey que ha mandado enseñar a su hijo la ciencia natural, porque su conocimiento es más útil para gobernar que el de las armas [12]. El paso de la teoría elemental a la filosofía, a la teología, a la ética y al derecho se hace gradualmente. El estudio del mundo natural se convierte en alegoría y referencia filosófico-teológi- cas permanentes, lamentándose frecuentemente de que estas cosas no sean demostradas más claramente a los sarracenos para convertirlos al cristianismo. Además se hace constante referencia al *Arte demostrativa.*

También el libro sobre el hombre está lleno de referencias teológicas y de urgencias morales y jurídicas. Pero la exposición de las aventuras de Félix está enmarcada en un contexto espléndidamente ecuménico, en donde filósofos, caballeros, juglares y eremitas cristianos dialogan, discuten y conviven con sarracenos, judíos e infieles. Esta obra es muy importante para el estudio del Arte luliano. Precisamente en el bosque, entre árboles, plantas y animales libres, es donde se estaba elaborando definitivamente el *Arte demostrativa,* el Arte que puede alcanzar y demostrar la verdad.

Arbor scientiae. Esta obra es muy extensa, aunque no tanto como el *Libro de la contemplación.* Fue escrita en el otoño

1(1 *Blanquerna,* **pp.291-292.** [11] *Blanquerna*, **p.212.**

[12] *Libre de meravelles* **(Barcelona 1931), lib. IV, cap. XVIII.**

o en el invierno de 1295, cuando el filósofo mallorquín estaba en Roma tratando de convencer al papa Bonifacio VIII para que aceptara y practicara sus proyectos misioneros y de cruzada, que presuponían la admisión y la defensa de su Arte. Pero no fue secundado en sus propósitos. Por eso, el principio del prólogo del *Arbol de la ciencia* presenta a Llull apenado y triste, «cantando su desconsuelo bajo un gran árbol, para aliviar un poco la pena que tenía cuando no pudo cumplir en la corte de Roma la sagrada tarea de Jesucristo y la salud pública de toda la cristiandad». Al enterarse un fraile de la causa de su tristeza le consuela y le invita a que exponga su Arte de un modo más sencillo y popular, para que todos puedan conocerlo y practicarlo. Persuadido por este consejo, Ramón decide presentar de un modo simplificado y popular el Arte en la forma del *Arbol de la ciencia,* es decir, un árbol frondoso cubierto de hojas y frutos. Este libro es un buen resumen del pensamiento luliano. El simbolismo del árbol permite agrupar y organizar todo el saber en una jerarquía clasificatoria. Está dividido en 16 partes *(Arbor elementalis, vegetalis, sensualis, imaginalis, humanalis, moralis, imperialis, apostolicalis, coelestialis, angelicalis, aevitemalis, matemalis, christianalis, divinalis, exemplificalis* y *quaestionalis).* Estos diversos árboles explicitan y expresan el Arte en forma arbórea.

Liber principiorum medicinae. Este libro de ciencia, cuya fecha de composición se desconoce, está ilustrado con diagramas del *Arbol de los principios y grados de la medicina* y con esquemas alfabéticos y geométricos. El árbol, dividido en dos ramas, señala que la rama izquierda representa lo que ha sido enseñado en medicina por los viejos maestros, mientras que la rama derecha representa lo que se ha inventado nuevamente. Se subraya que el método utilizado en esta obra es aplicable a otras disciplinas, incluidas la filosofía, la teología y el derecho.

Llull estaba muy cerca de la tradición alquímica, como hace notar Yates [13], aunque no creía en la posibilidad de la transmutación de los metales. El no escribió sobre alquimia; sin embargo, los alquimistas no estaban muy equivocados al suponer que las anotaciones y figuras lulianas podían utilizarse para calcular combinaciones elementales. De ahí que los historiado-

[13] **Cfr. F. A. YATES,** *Ensayos reunidos,* **I:** *Lulio y Bruno* **(México 1990), pp.54-58.**

res de la alquimia recurran al Doctor Iluminado como a una fuente importante de referencia [14].

Líber de ascensu et descensu intellectus. Esta obra, escrita hacia 1305, está concebida en clave dinámica de ascenso y descenso *(lapis, flamma, planta, brutum, homo, coelum, ángelus, Deus)* y según las reglas propias del *Ars generalis,* que muestra cómo subir de las cosas inferiores a las superiores y cómo bajar de éstas a aquéllas. En el primer escalón, el de las piedras, el autor analiza los diversos tipos de piedras y minerales y sus características curativas. Eñ el segundo escalón, el de las plantas, se analizan muchas hierbas y sus cualidades medicinales. A través de los diversos elementos cósmicos y de los principios que los animan, el entendimiento humano se mueve hacia abajo y hacia arriba en la escala del ser. Cuando se alcanza el mundo angélico, el entendimiento y el apetito se transforman en sabiduría y voluntad. En la cúspide de la escala se manifiestan las *dignidades de Diosib,* gloria y la grandeza. Se trata de la prueba de la existencia de Dios de un modo sencillo y a través del libro de la naturaleza y de los vestigios divinos de la creación.

Su Arte ofrece un cuadro teórico que permite transformar lo complejo en principios simples, al mismo tiempo que se articula en un doble movimiento: paradigmático-ascendente y ejemplarista-descendente. En esta dinámica ascendente-descen- dente se manifiesta el proyecto franciscano de la unidad del saber. Todo el universo es materia de reflexión y de vinculación. Ramón se eleva hacia la paz a través de la unión mística, siguiendo la dinámica que le inspira el *Itinerario* bonaventuriano. La razón filosófica luliana se presenta como un *logos* dinámico, expansionario y unitario [15].

[14] Paracelso menciona a R. Llull. G. Bruno, en su *Medicina lulliana,* da pruebas de su conocimiento de la medicina luliana e, incluso, acusa a Paracelso de haber tomado sus ideas de R. IJull sin reconocerlo: Cfr. G. BRUNO, *Opera latina* (Napoli 1879-1886), vol. II, p.234. Cfr. G. GARCÍAS PALOU, *La formación científica de Ramón Llull* (Palma 1989).

[15] Para una exposición de las obras luliana cfr. F. A. YATES, *Ensayos reunidos,* I: *Lulioy Bruno,* pp.50-93. Como ha subrayado Pring-Mill, la cosmovisión luliana pertenece al concepto típicamente medieval de la jerarquía de las creaturas. Esta cosmovisión implicaba tres ideas esenciales: idea de orden en cuanto el mundo es un sistema ordenado; idea de jerarquía de los seres; idea de creación. R. PRING-MILL, *El microcosmos lullià* (Palma 1961), p.51; cfr. A. BONNER, «L'astronomía lulliana», en *Estudios Lulianos* (1981-1983), 187-198.

3. Arte y lógica

El Arte luliano es fruto de una intuición, pero es también resultado de un largo y fatigoso esfuerzo de investigación y de clarificación mental. Su *Ars demonstrativa* (a. 1285), su *Ars inventiva veritatis* (a. 1290) y su *Ars ge ñera lis et ultima* (a. 1307) son pasos sucesivos hacia la construcción de su *Arte Magna (Ars Magna),* que trata de suplantar y sustituir al *Organon* aristotélico o el Arte de Aristóteles. El *Arte Magna* ofrece una exposición completa de su método, ordenado a reducir los conocimientos humanos a un pequeño número de principios y a traducir todas las relaciones de ideas mediante combinaciones figuradas. Es además un método unitario y deductivo destinado a fundar la ciencia universal.

El *Arte Magna* es una grandiosa construcción ideal que tiene por finalidad el encontrar los primeros principios y alcanzar la unidad de todo el orden del saber. Su mecanismo consiste en un conjunto de figuras geométricas: triángulos, cuadrados y círculos concéntricos que son capaces de expresar, a través de imágenes, la perfecta correspondencia y armonía entre los tres órdenes del ser: Dios, el hombre, el mundo. En el centro de esos círculos está Dios, representado por *A,* la primera letra del alfabeto.

Al principio del *Ars Magna* se dice que la inteligencia exige y requiere imperiosamente una ciencia general, aplicable a todos los conocimientos, con principios muy generales en los que está implicado el principio de las ciencias particulares, lo mismo que el particular está contenido en el universal. Los principios de este método se dividen en absolutos y relativos. Los primeros, simbolizados con las letras del alfabeto de la *B* a la *K,* representan las nueve dignidades divinas: bondad, grandeza, eternidad, poder, sabiduría, voluntad, virtud, verdad y gloria. Los segundos, también representados por las letras *B - K,* se llaman: concordia, diferencia, contrariedad, principio, medio, fin, mayor, igual y menor. Todos estos últimos nombres sirven para indicar las relaciones entre los seres contingentes.

Los principios absolutos se identifican con las dignidades divinas. Los relativos sólo se conocen como vestigios en el orden del ser creado. Por eso, el punto de partida del *Arte Magna* es el mundo sensible. El artista se eleva progresivamente

a Dios; y al final de la ascensión considera a Dios y sus perfecciones. Esta contemplación no es una visión de Dios, pues a Dios no se le conoce directamente, sino indirectamente y a través de mediaciones. Una vez conocidas esas dignidades, el entendimiento desciende hacia todo lo contingente y crea- tural [16].

El autor del *Ars Magna* habla frecuentemente de nueve sujetos, cuyo número parece artificial. Como dice Platzeck, dicho número se adoptó por motivos mnemotécnicos, para que a las nueve letras, de la *B* a la *K,* pudieran corresponder no sólo las dignidades y los principios relativos, sino también los peldaños de los seres: 1.° Dios; 2.° los ángeles; 3.° el cielo; 4.° el hombre; 5.° el reino de la imaginación; 6.° el ser sensitivo;
7. ° el ser vegetal; 8.° el reino de los elementos; 9.° todo lo que puede servir de causa instrumental[17].

Las dignidades o principios absolutos, al ser presentados como centro de la lógica luliana, significan a Dios con referencia al mundo'y, por lo mismo, son conceptos trascendentales que pueden referirse al mismo tiempo a Dios y al mundo. Por eso la lógica luliana se distancia de la aristotélica para convertirse en una filosofía trascendental, en el sentido medieval. Ramón no parte tanto del mundo contingente, en lo que tiene de efectuado o de causado, sino en lo que tiene de expresión o reflejo del *logos* primordial divino, que es el *A* de la creación. En línea platónica o neoplatónica sólo le interesa aquella lógica que refleja y expresa los resultados óntico-creadores del *logos* fundante y creador. En el movimiento de descenso de los trascendentales, y desde los principios absolutos hasta los seres inferiores de la creación, las dignidades lulianas se efectúan y se despliegan progresivamente en grados que difieren en su densidad óntica y existencial.

[16] Cfr. E. LONGPRH, «Lulle, Raymond», en *Dictionnaire de théologie catholique* (Paris 1926), vol. IX, 1, pp.l072-1141; E. PLATZECK, *La combinatoria luliana* (Madrid 1954). Este folleto recoge traducidos dos artículos publicados en *Fran- ^iskanischе Studien* 34 (1952) y traducidos en la *Revista de filosofía* 47 (1953) y 48 (1954); del mismo, *Raimund Lull, sein Leben, seine Werke, die Grundlagen seines Denkens* (Roma-Düsseldorf 1962-1964), 2 vols.; M. CRUZ HERNÁNDEZ, *El pensamiento de Ramón Llull* (Madrid 1977); J. GAYÁ, *La teoría luliana de los correlativos. Historia de su formación conceptual* (Palma 1979).

[17] E. PLATZECK, *La combinatoria luliana,* p.145.

La lògica de] Arte [18] está muy lejos de la lògica formai de los modernos, ya que se trata de una lògica material y de contenido, pues su fundamento es metafisico, es decir, es el ser, simbolizado en *A,* principio de todo lo inteligible y de todo lo enunciable. Por eso la primera figura se llama *A,* cuya letra representa a Dios en su absoluta unidad, simplicidad y unicidad. Hay que advertir que la figura *A* nunca fue demostrada por Llull en la axiomática de su Arte. Lo que hace presuponer que fue directa o indirectamente postulada.

Las letras *B* a *K* pueden significar también nueve virtudes y nueve vicios. Después de las *letras* del alfabeto se ofrecen las *figuras* del Arte, que son de carácter geométrico o de apariencia geométrica. La primera presenta las letras de *B* a *K* en círculo e interrelacionadas en el interior del círculo por medio de líneas. En la segunda, las letras del círculo se agrupan en unidades de tres por tres triángulos dentro del círculo, diferenciadas con el segundo conjunto de significados de *B* a *K.* La tercera representa un cuadrado dividido en partes, que contienen combinaciones de las letras *B* - *K* La cuarta consiste en tres círculos concéntricos señalados por las letras *B* a *K.* Otras figuras se disponen en forma de columnas con las combinaciones de las nueve letras. La clave de este mecanismo ingenioso es el alfabeto, que deberá aprender de memoria el *artista* para que, a través de la combinatoria armónica de las nueve letras, descubra las significaciones escalonadas en los planos lógico, ontològico y teológico.

Indiscutiblemente que el Arte luliano es una especie de lógica que promete resolver problemas complicados y ofrece respuestas a cuestiones difíciles mediante la combinación de letras en las figuras. Littré describiría el *Arte Magna* como «el silogismo representado por diagramas» [19]. Pero Llull presentó en su Arte más que una pura lógica, ya que implica una ontologia. La lógica, según él, se ocupa de las segundas intenciones, razones abstractas en cuanto tales. El Arte, en cambio, trata de las primeras intenciones, es decir, de hechos reales y

[18] El *Arte Magna* luliana es fundamentalmente una lógica comparativa que incluye dos actos distintos: el conocimiento de la posibilidad o imposibilidad de relacionarlos, y el conocimiento de su igualdad o desigualdad, como se dice en el cap. 23 del *Libro de contemplación en Dios.*

[19] M. P. E. LITTRÉ, «Raymond Lulle», en la *Histoire littéraire de la France* (Paris 1885), p.75; cfr. F. A. YATES, *Ensayos*, I: *Lulio y Bruno,* pp.25-50, 102-110.

de existencias concretas, y ayuda a encontrar y a demostrar la verdad en todos los sectores del conocimiento. «Os digo aún que poseo un Arte general —nos dice el mallorquín— nuevamente dado por un don del Espíritu; gracias al cual se puede saber cualquier cosa natural, en cuanto el entendimiento capta las cosas de los sentidos, sea para el derecho, para la medicina, para cualquier ciencia y para la teología, que tanto aprecio. Ningún otro arte vale tanto para resolver cuestiones ni para destruir errores con la razón natural»[20].

Esta confesión nos revela el aprecio que tenía su autor del nuevo Arte. Arte maravilloso e infalible en el campo teológico para demostrar a los infieles e incrédulos las grandes verdades del cristianismo. Pero también útilísimo en todas las demás ciencias, porque se trata de una lógica especial capaz de penetrar la estructura efectiva de la realidad y de descubrir las leyes maestras que regulan el universo, tal y como se concebía en el Medievo.

Según Thorndike, Ramón Llull consideraba su Arte como una «máquina lógica que constituiría, en una disputa escolástica o en una universidad medieval, la misma clase de instrumento, para ahorrar esfuerzo, que el de una máquina sumadora en una oficina o en un banco modernos. Disponiendo adecuadamente de las categorías y de los conceptos, de los sujetos y de los predicados, uno podría obtener la respuesta correcta a todas las preguntas que pudiera plantearse»[21].

Dado que el *Arte Magna* de Llull tuvo un largo proceso de elaboración y de gestación hasta que alcanzó su forma definitiva, es normal que no siempre coincidiera en su definición.

El mismo da varias concepciones de su Arte en relación con la lógica. En la introducción al *Ars demonstrativa* sostiene que el Arte es al mismo tiempo una lógica y una metafísica, pero difiere tanto de la primera como de la segunda, pues la metafísica considera las cosas, que están fuera del alma, bajo la razón de ente; la lógica considera las cosas según el ser que tienen en el alma. Sin embargo, el *Arte Magna* considera tanto el primer aspecto como el segundo [22].

20 R. LULL, *Poesies* (Ed. R. Aldos, Barcelona 1928), p.77.

21 L. Thorndike, *History of magie and experimentalscience* (New York 1934), vol. II, £>.865.

22 *Introductio Artis demonstrativae* (ed. Mainz), vol. III, p.l.

El Arte es una logica, pero se diferencia radicalmente de la lògica tradicional porque vincula y combina los procesos lógicos con los principios ontológicos. El *artista*, pues, no es un lógico cualquiera, que se detiene en las *segundas intenciones,* sino que sabe ir a la existencia misma y sabe descubrir el paradigma ontològico de todo lo creado [23]. El *artista,* según Ramón, puede trabajar mucho más rápido y eficazmente que el *lógico,* ya que su método es superioí y más seguro. Pero antes de comenzar a aprender el Arte debe saber tanto la lógica como las ciencias naturales. El *artista* es capaz de ofrecer respuestas adecuadas a todas las cuestiones por el buen ejercicio de la razón y porque conoce la estructura lógica del universo.

Pero el Arte combinatoria sirve principalmente para descubrir y conocer a Dios, causa eficiente, final y arquetípica de todos los seres creados. Más aún, puede aclarar el gran misterio trinitario. En la lógica luliana, de cualquier forma que se la conciba e interprete, no se puede prescindir de la idea de Trinidad. Por eso, el musulmán que afirma el principio de Dios uno, si sigue la dinámica interna del Arte, tiene que admitir implicita o explícitamente la idea de la Trinidad. En el *Arte Magna* se puede demostrar toda verdad, si no materialmente, al menos en sus principios.

La razón dominante de la teodicea luliana es la idea de bondad, siguiendo la corriente doctrinal de los Victorinos, de Alejandro de Hales y de San Buenaventura. La bondad es el primer principio, la *fontalitas* de los procesos divinos. Que haya una creatividad en Dios, Llull lo deduce del hecho que las dignidades divinas no pueden estar inactivas, pues el bien tiende necesariamente a difundirse y a comunicarse.

La ascensión hacia Dios se actúa a través de la aplicación ordenada y metódica de las potencias del alma, principalmente de la memoria, el entendimiento y la voluntad. «Ningún místico del siglo xiii ha insistido más que Raimundo Lulio en ese proceso —dice el P. Longpré—. Todo el *Arte de contemplación* no hace otra cosa que describirlo. Gracias al carácter pintoresco y oriental de la forma luliana, hace mover las facultades y las abstracciones como personajes reales; nadie lo ha expresado más vivamente»[24].

[23] Cfr. *Uber de prima et secunda intentione* (ed. Mainz), voi. VI, pp.l9s.

[24] E. LONGPRÉ, «Lulle, Raymond», en *Dictionnaire de théologie catholique,* p. 1130; cfr. L. SALA-MOLINS, *Laphilosophie de l'amour che% Raymond Lulle* (Paris 1974).

La fuerza del Arte luliano está en el descenso del universal al particular. Sobre esto insiste reiteradamente. Los universales son los términos básicos del *Arte*, y el descenso se efectúa descubriendo la relación vinculante entre el universal y el. particular, como concreción de lo general. Pero esta relación se prueba no de un modo aristotélico, es decir, mediante la inclusión de un particular en un universal, sino mediante la dialéctica platónica de la derivación y participación de las formas. La finalidad del *Arte* consiste en demostrar la verdad. Para ello emplea diversos métodos, como, por ejemplo, el método neoplatónico de identificar el bien con el ser y el mal con el no-ser; y el método de aproximación ontològica por los grados de perfección. Tanto el descenso como el ascenso en el orden lógico y metafisico se basan en una ontologia de la participación y en una teología del sumo Bien difusivo.

El Arte luliano tiene una finalidad cognoscitiva y operativa, teórica y práctica. En el *Compendium Artis demonstrativae* se sintetizan las principales finalidades: *a)* «Conocer y amar a Dios»; *b)* «practicar las virtudes y odiar los vicios»; *c)* «refutar las opiniones erróneas de los infieles por medio de razones convincentes»; *d)* «formular y resolver cuestiones»; *e)* «poder adquirir otras ciencias en breve espacio de tiempo y llevarlas a conclusiones necesarias según las exigencias de la cuestión»[25].

El filósofo mallorquín proponía su Arte como ciencia de las ciencias o, empleando la terminología de Kuhn, como un paradigma general para todas las demás ramas del saber aplicable a todos los campos del conocimiento. Como puntualiza Bonner, la finalidad del Arte luliano sería análoga a aquella de los *Principia Mathematica* de Russell y Whitehead, en cuanto que no se proponía el avance de la ciencia, sino dar fundamentos teóricos y coherentes a todos los campos del saber. A través de este Arte paradigmático, superando el conflicto entre filosofía y teología, entre razón y fe, podrá realizarse el gran sueño agustiniano de la unidad del saber[26].

El *Arte Magna* es, en última instancia, un *ars inveniendi,* un arte de la invención fundado en la idea moderna de la *mathesis universalis,* fuertemente subrayada por Descartes y Leibniz, en los que Ramón Llull estuvo muy presente. La matemática

2:1 *Opera omnia* (ed. Mainz), voi. III, pp.293s.

26 A. Bonner y L. Badìa, *Ramon Llull*, p.86.

universal se hace posible y realizable porque hay un substrato racional y comprensible racionalmente tanto en el mundo natural como en el mundo revelado; y, por eso, todas las verdades profundas de la fe y de la razón pueden ser halladas por deducción rigurosamente lógica de los principios de la ciencia general, en la que se encuentran todos los saberes particulares.

El Arte luliano es un arte universal que engloba las ciencias, la lógica, la ontología y la teología. Es, como Colomer ha dicho, un saber *onto-teo-lógico:* «Pocos sistemas medievales se han acercado tanto como el de Llull al ideal platónico y hegeliano de una lógica que sea a la vez ontología. Y no puede ser de otro modo, puesto que el orden del ser y el orden del pensar se encuentran en Dios, en cuyo pensamiento infinito la realidad es precontenida en la idea. De aquí que esta onto-logía luliana sea esencialmente una teo-logía, con lo que el pensamiento de Llull adquiere plenamente aquella estructura onto-teo-lógica que ha sido señalada con razón como la característica de la metafísica»[27]. Este proyecto global del saber del pensador mallorquín pretende las mismas finalidades que la grandiosa enciclopedia proyectada por R. Bacon, porque sus presupuestos ontológicos, lógicos y teológicos se ensamblan estructuralmente en una misma unidad terminal que implica una conjunción onto-teo-lógica.

4. Inspiración e influjos del lulismo

El lulismo no es un sistema completo y acabado, sino que más bien tiene un carácter germinal y anticipador. Menéndez y Pelayo llamó a R. Llull «el poeta de la metafísica», subrayando con ello más el aspecto vivencial y experimental que el aspecto sistematizador del pensamiento. Ramón era un gran sentidor e intuitivo, al que le va más la imagen expresiva que el concepto abstracto.

Ramón Llull se alista a las tesis fundamentales del agusti- nismo medieval y se mueve en la dirección de San Anselmo, **los Victorinos** y San Buenaventura en la interpretación de **las**

[2] E. COLOMER, *De la Edad Media al Renacimiento: Ramón Uull-Nicolás de Cusa-Juan Pico della Mirandola* (Barcelona 1975), p.57.

relaciones entre filosofía y teología, en su dimensión afectivo-voluntarística, en su simbolismo universal y en la concepción de la bondad, del amor, de la gloria y de la felicidad como testimonios del dogma trinitario.

La concepción agustiniana del hombre como imagen de la Trinidad representada en las facultades del alma: voluntad, entendimiento y memoria, está muy presente en todo el pensamiento luliano y es una de sus principales convicciones. De hecho, el Arte se proyectó como trasunto de ella, pues el Arte en su total desarrollo y perfección debía tener tres vertientes o lados. Uno que se manifestaba a través del entendimiento, articulado según las exigencias lógico-especulativas; el otro a través de la voluntad, como se manifiesta en las obras místicas, y el último a través de la memoria, que se convertía en una especie de sistema mnemotécnico [28]. En la escuela agustiniano- bonaventuriana, la subida a Dios mediante el libro de la Escritura y el libro de la naturaleza era uno de los temas filosófico-teológicos más característicos, como lo vimos al hablar del ejemplarismo bonaventuriano.

Gilson ha observado justamente que fue dentro del universo agustiniano-bonaventuriano donde R. Bacon elaboró su sistema universal del conocimiento humano y donde Ramón Llull proyectó su Arte universal. «En el momento en donde San Buenaventura afirma la unidad perfecta de la sabiduría cristiana, Rogelio Bacon pone los fundamentos y define el método de un sistema único del saber humano; después, Ramón Llull, cuyo pensamiento franciscano está profundamente impregnado del de San Buenaventura, va a concebir el proyecto de una *Combinatoria,* en donde la idea no tiene sentido sino en un sistema de conocimientos y del mundo completamente unificado, que es aquel del agustinismo del s. Xlll» [29].

Sobre el influjo del pensamiento árabe en Llull no se sabe aún con precisión cuál fue su intensidad [30]. Un dato biográfico podrá iluminar este hecho. Como narra en su *Vida coetánea*[31], un moro, que debió de ser letrado, le enseñó la lengua árabe.

28 Cfr. T. y A. Carreras Artau, *Historia de la filosofía española,* vol. I, p.534.

29 E. Gilson, *La philosophie de Saint Bonaventure* (Paris 1924), pp. 116-117.

30 Cfr. M. Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela* (Madrid 1914) y *El islam cristianizado* (Madrid 1931); J. H. Probst, *Lci mystique de Ramón Llull* (Münster 1914); E. Platzeck, *La combinatoria luliana,* pp.588-592.

31 *Vida coetánea* (ed. de B. Molí, Palma 1933), p.13.

Y a través de eso recibiría información del pensamiento filo- sófico-teológico árabe. Lo cierto es que Ramón conocía la lógica de Algazel y, a través de ella, llegaría a conocer también su metafísica y su teología.

El lulismo tuvo gran influjo durante varios siglos, sobre todo en el Renacimiento y en autores como Juan Pico della Mirandola, Nicolás de Cusa, Paracelso, Bruno, etc. Descartes lo consideró, aunque no lo admitió, como tampoco admitió otros sistemas [32]. Leibniz lo acogería con más benevolencia y admiración, y en cierta manera trató de reactuálizarlo cuando se propuso encontrar una especie de alfabeto de los conocimientos humanos que permitiera, mediante la combinación de letras, descubrir y juzgar todo lo demás.

Ramón Llull fue un pensador, un místico y un poeta que, en clave franciscana, entendió la cultura como medio privilegiado de misión, y su visión unitaria puede ayudar a un saber y actuar interdisciplinar.

[12] Descartes se interesó por el *Ars brevis* de R. Llull y hace referencia de él a Beeckmann en dos cartas (del 26 de marzo y del 29 de abril de 1619), sobre todo después que se encontró en Dordrecht con un viejo locuaz que se jactaba, sirviéndose del Arte luliano, de poder hablar durante una hora de cualquier argumento y de poder desarrollar el mismo tema de un modo diverso durante veinte horas. Lo que demuestra hasta qué punto el arte luliano se había hecho popular. Es probable que el filósofo de la voluntad de sospecha y de las ideas claras y distintas no se complaciera mucho en la complicada combinatoria luliana. Cfr. P. Rossi, *Clavis universalis. Arti mnemoniche e lógica combinatoria da Lullo a Leibni^* (Milano-Napoli 1960); M. Batllori, «El lulismo en Italia (ensayo de síntesis)», en *Revista de filosofía* 2 (1943), 479-537; E. Colomer, «De Ramón Llull a la moderna informática», en *Estudios lulianos* 23 (1979), 113-135; Ch. Lohr, «Die exzerpten- sammlung des Nikolas von Kues aus den Werken Ramón Lulls», en *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 30 (1983), 373-384; AA.VV., *Raymond Lulle. Christianisme, Judaïsme, Islam* (Actas del coloquio sobre R. Llull, Freiburg a. B. 1984); S. Garcías Palou, *Ramón Llull en la historia del ecumenismo* (Barcelona 1986); Ch. Lohr, «Metaphysics», en *Cambridge History of Renaissance Philosophy* (Cambridge 1988), 539-557; Th. E. Burman, «The influence of the *Apology of Al-Kindi* and *Contrarietas alfolica* on Ramón Lull's late Studies religious polemic, 1305-1313», en *Mediaeval Studies* 53 (1991), 197-228.

testimonios del dogma trinitario.

[illegible]

través de la voluntad, [illegible]

[illegible]

Escritura y el libro de la naturaleza [illegible]

filosófico-teológicos más característicos, como lo vimos al

[illegible]

aún con precisión cuál fue su integración [illegible]
podrá iluminar este hecho. Como narra en su *Vida coetánea* [illegible],
un moro, que debió de ser letrado, le enseñó la lengua árabe

Cfr. T. y J. Carreras Artau, *Historia de la filosofía española*, vol. I, p.534.

Cfr. E. Gilson, *La philosophie de Saint Bonaventure* (Paris 1924), pp.116-117.

Cfr. M. Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela* (Madrid 1914) y *El islam cristianizado* (Madrid 1931); J. H. Probst, *La mystique de Ramon Lull* (Münster 1914); E. Platzeck, [illegible], pp.585-592.

Vida coetánea (ed. de B. Moll, Palma 1933), p.13.

Capítulo VII

GUILLERMO DE OCCAM

Abbagnano dice de Guillermo de Occam que «es la última gran figura de la escolástica y al mismo tiempo la primera figura de la modernidad» [1]. Es un pensador bisagra de dos culturas limítrofes en el tiempo, pero muy distantes en sus intenciones y propósitos. De ahí que resulte un personaje muy discutido y sea valorado con criterios opuestos.

El tiempo que separa a Occam de Escoto, al que trata de corregir, es mínimo; sin embargo, el contexto histórico y los desafíos culturales son muy diversos. El final del ideal teocrático que acontece con la muerte de Bonifacio VIII (1303), el drama del cautiverio de Aviñón (1309-1377), el derrumbamiento del ideal imperial con la muerte de Enrique VII (1313) y el comienzo de la Guerra de los Cien Años (1337-1453), que debilitaba la unidad cristiana de la conciencia europea, eran circunstancias históricas que incidieron inevitablemente sobre la reflexión filosófíco-teológico-política. Occam ya no se mueve ni conmueve por llegar a las grandiosas síntesis de Alberto Magno, Tomás de Aquino, Buenaventura y Escoto. No le interesa tanto unir cuanto dar posible respuesta concreta a las realidades separadas y conflictivas de la cultura, de la Iglesia y de la política. Occam tiene un fuerte sentido de lo concreto y de la libertad de las personas y de las complejas entidades sociales. Quiere liberar a la Iglesia del absolutismo en el poder político. Vive, siente y piensa en el contexto existencial de la separación real entre fe y razón, filosofía y teología, teología y política, Iglesia e Imperio.

[1] **N. ABBAGNANO,** ***Storia della filosofia*** **I (Torino 1982), p.623.**

1. Vida

Guillermo de Occam u Ockham [2] nació en el pueblo inglés de Ockham, en el condado de Surrey, cerca de Londres. Es posible que se llamara Guillermo Ockham, y su apellido, pues, coincidiera simplemente con el nombre del lugar en donde nació. Su fecha de nacimiento no es conocida, pero se piensa sea hacia 1280, según Boehner. En 1306 fue ordenado subdiá- cono y por entonces ya había entrado en la orden franciscana. Estudió en Oxford. Entre 1315 y 1317 parece ser que tuvo un curso de Biblia, y entre 1317 y 1319 otro sobre las *Sentencias.* Los años 1319-1324 los dedicó al estudio y a la composición de escritos filosófico-teológicos. En 1324 se trasladó al convento franciscano de Aviñón, en cuya ciudad residía el papa Juan XXII, quien le llamó para que respondiese a las acusaciones de herejía que le había hecho el ex canciller de la Universidad de Oxford, Juan Lutterell, quien había mandado al Papa una lista de 56 proposiciones sacadas de una versión de Occam del libro de las *Sentencias.* Juan XXII nombró una comisión (Lutterell, Raimundo Bequini, Durando de San Porciano, Domingo Grima, el obispo de Belluno-Feltre y Juan Paynhota) que debía examinar las proposiciones sospechosas y valorar su ortodoxia. Después de tres años, la comisión presentó dos informes, y en el último se declaran 7 artículos explícitamente heréticos, 37 falsos, 4 ambiguos o audaces y 3 no son censurados. Pero el proceso no llegó a ningún efecto porque durante aquel tiempo Occam huyó de Aviñón.

En 1327, el general de la Orden, Miguel de Cesena, llegó a Aviñón a requerimientos de Juan XXII para que respondiera de sus ataques contra las normas papales sobre la pobreza evangélica. Cesena pidió la colaboración de Occam; y en 1328 el general de la Orden se fugó de Aviñón, llevándose consigo a Occam, Francisco de Ascoli y Buenagracia de Bergamo, que fueron

[2] Entre las diversas grafías del nombre de este franciscano: Ockham, Ockam, Occam, Auquam, Hotham e, incluso, Olram, he escogido la de Occam. Para una visión global del pensamiento de Occam cfr. N. ABBAGNANO, *Guglielmo di Ockham* (Lanciano 1931); G. MARTÍN, *Wilhelm von Ockham* (Berlin 1949); C. VASOLI, *Guglielmo d'Occam* (Firenze 1953); L. CRINO, «Guglielmo Occam nella sua vita e nelle sue opere», en *Studifrancescani* 52 (1955), 205-215; S. RÁBADK, *Guillermo de Ockham j la filosofía del siglo XIV* (Madrid 1966); M. ADAMS, *William Ockham* (Notre-Dame 1987).

a Pisa para encontrarse con el emperador Luis el Bávaro, quien los llevó a Munich. Ello les acarreó la excomunión papal. Fue entonces cuando Occam participó abiertamente en la lucha entre el Papa y el emperador, fijando su residencia en Munich. Según una leyenda, Occam habría dicho a Luis el Bávaro: «O imperator, defende me gladio, et ego defendam te verbo». Mientras algunas polémicas de Occam contra Juan XXII, Benedicto XII y Clemente VI se referían a cuestiones teológicas, el punto nuclear de la confrontación era, sin duda, el problema de las relaciones entre el poder eclesiástico y el poder temporal. Occam murió en dicha ciudad en 1349, parece ser que víctima de la peste. Ha pasado a la historia con el título de *V enerabilis inceptor*. *Inceptor* (iniciador), porque no enseñó ni como doctor ni como profesor; y *]/enerabilis* en cuanto *fundador* del *nominalismo*. Sus contemporáneos le llamaban *Doctor invincibilis*.

2. Obras y ediciones

La obra primera y fundamental de Occam es el *Comentario a las Sentencias* [3], siendo el primer libro mucho más amplio que los demás; siete libros de *Quodlibetos* [4]; una *Suma de toda la lógica* [5]; *Exposición de Porfirio* y de los *Libros de los predicamentos* de Aristóteles [6]; *Exposición sobre los libros elenchorum* de

[3] **No se ha hecho aún la edición crítica completa de la** *Opera omnia* **de Occam. Mientras que un equipo de la Universidad de Manchester prepara la edición de las obras políticas, de las que se han publicado tres volúmenes, el Instituto franciscano, vinculado a la Universidad de San Buenaventura (Nueva York) está llevando a cabo la edición crítica de las obras teológicas y filosóficas:** *Scriptum in librum primum Sententiarum ordinatio.* **Prol. y dist. I, vol. I, «Opera theologica» (St. Bonaventura 1967), ed. por S. Brown y G. Gál.**

— Dist. 2-3, vol. II, «Opera theologica» (1970), ed. por S. Brown y G. Gál.

— Dist. 4-18, vol. III, «Opera theologica» (1977), ed. por G. Etzkorn.

— Dist. 19-48, vol. IV, «Opera theologica» (1979), ed. por V. Richter y G. Leibold.

Quaestiones in secundum librum Sententiarum, **vol. V, «Opera theologica» (1981), ed. por G. Gál y R. Wood.**

Quodlibeta septem, **vol. IX, «Opera theologica» (1979), ed. por J. Wey.**

[5] *Summa logicae,* **vol. I, «Opera philosophica» (1978), ed. por Ph. Boehner, G. Gál y S. Brown.**

[6] *Expositio in librum Porphyrii, in librum Praedicamentorum Aristotelis, in librum Perihermeneias, Tractatus de predestinatione et de praescientia divina,* **vol. II, «Opera philosophica» (1978), ed. por E. A. Moody, G. Gál, A. Gambatese, Ph. Boehner y S. Brown.**

Aristóteles [7]; *Exposición sobre los libros de Física* de Aristóteles [8]. Los Comentarios a algunos escritos lógicos del *Organon* de Aristóteles se conocen con el titulo de *Expositio Aurea.*

En Munich escribió las siguientes obras: *Opus Nonaginta dierum,* el *Dialogus,* la *Epistola ad fratres minores*, el *De dogmatibus papae Johannis XXII,* el *Tractatus contra Johannem XXII* y el *Tractatus contra Bene diet um XII,* el *Compendium errorum papae Johannis XXII,* las *Allegationes de potestate imperiali,* el *Breviloquium de potestate papae,* el *Compendium logicae,* el *Elementarium logicae,* la *Consultatio de causa matrimoniali* y el *De imperatorum et pontificum potestate.*

1. Ontología del singular

El valor de la experiencia siempre ha sido reconocido y subrayado en el mundo franciscano en su dimensión existencial y teórica, sobre todo de la corriente oxfordiana, siguiendo la trayectoria de R. Grosseteste, de R. Bacon y de Escoto. Occam radicaliza la categoría experiencial y el reconocimiento de lo concreto, que, según él, no había sido suficientemente temati- zado y justificado. Con este afán transforma la ontología escotista del ente univoco en ontología del ente singular. El mundo no es esencia, sino presencia, conjunto de seres singulares irrepetibles que no tienen esencia, sino que son esencia. Cada singular es un cierto absoluto indivisible, que no es comprensible desde lo universal, desde la esencia abstracta, sino desde sí mismo. Ej^ singular es lo primero tanto en el orden del ser como del conocer. De hecho, el *nominalismo* se caracteriza por esa orientación del pensamiento que enseña a *nombrar,* con rigor y exigencia, los seres singulares existentes y que las ciencias tienen que respetar y descubrir. De ahí la importancia de la lógica, de la filosofía del lenguaje y de la semiología.

Expositio in libros Elenchorum Aristotelis, vol. III, «Opera philosophica» (1979), ed. por F. del Punta.

8 *Expositio in libros Physicorum Aristotelis,* Prol. y lib. I-III, vol. IV, «Opera philosophica» (1985), ed. por V. Richter y G. Geibold; lib. IV-VIII, vol. V, «Opera philosophica» (1985), ed. por R. Wood, R. Green, G. Gál, J. Giermek, F. Kelley, G. Leibold y G. Etzkorn.

1. El singular

La primera gran cuestión occamista es responder a la pregunta ¿qué es un singular? La respuesta adecuada a este interrogante condicionará la interpretación del saber. Occam no da una respuesta desde la metafísica tradicional sino en términos lógicos. Y no da una sola definición del singular, sino tres. La primera es una definición nominal, muy general, pero indispensable: «Primeramente se llama singular aquello que es una sola cosa en número y no muchas cosas» [9]. Occam llama *singular* e *individuo* no sólo a tal hombre, tal animal, tal planta, sino a todo aquello que es *uno y no muchos*.

La segunda pertenece al género de discurso, que puede llamarse *ontología,* y concierne a cosas individuales, a seres singulares: «En segundo lugar se llama singular la cosa fuera del espíritu que es una y no muchas y no es signo de otra cosa» [10]. El ser singular último, la *res singularis*, está determinado específicamente como el singular que no es signo. La definición del ser singular último como un *no-signo* no es accidental. La precisión de *no-signo* aparece en todas las definiciones del mismo orden [11] y Occam lo añade regularmente al simple término de cosa [12]. El ser singular, la unidad numérica real, como este perro, este árbol, Pedro, no es en modo alguno un signo. Ello sólo puede ser significado en su singularidad.

La tercera pertenece al género del discurso, que puede llamarse *semiología,* es decir, teoría de los signos; se trata aquí de los *singulares* en el sentido propio de la semiología. Los *singulares* así entendidos pueden llamarse signos *singularizantes;* «En tercer lugar, se llama singular el signo propio a uno solo, que es llamado término discreto» [13]. Estos signos singulares o singularizantes, Occam los denomina *términos discretos* y realizan la posibilidad del signo, que es aquella del nombre propio, como, por ejemplo, Sócrates, Platón, etc., o la de los demostrativos *éste* (árbol), *ése* (perro), *aquél* (gato). El término discreto, en cuanto nombre propio o demostrativo, designa un solo ser

[9] *Quodl.* **V, q.12, p.529. Las definiciones que se encuentran aquí se recogen también en** *Sum. log.* **I, c.19, pp.65-67. Sobre la teoría del singular en Occam cfr. P. ALFÉRI,** *Guillaume d'Ockham. Le singulier* **(Paris 1989), especialmente pp.15-105.**

[10] *Quodl.* **V, q.12, p.529.**

[11] **Cfr.** *Sum. log.* **I, c.14, p.48 y c.19, p.66.**

[12] *Sum. log.* **I, c.38, p.106.**

[13] *Quodl.* **V, q.12, p.529.**

singular. El singular, en el sentido de la semiología, no cualifica el signo en su unidad numérica de signo, sino su significación, su referencia singular. De ahí el rechazo a presentar el signo según el modelo bonaventuriano de la representación, de la huella y de la imagen: *vestigium, imago, fictum* [14].

Los signos de la lógica escolástica, como la especie, el género, lo universal, son incapaces de expresar a los seres singulares últimos [15]. Sólo los signos singularizantes pueden ofrecer la clave fundamental de significación. Con ello se llega a una tesis fundamental de la filosofía occamista: que el ser singular no es inefable, en oposición a la tesis contraria, que era la común. Y así se llega a toda una teoría de la experiencia y a una ontología del concreto, en abierta oposición a la metafísica del universal.

La singularidad, pues, es la característica fundamental del ser, de ese ser último, exterior, que no es signo y no remite sino a sí mismo. Ese es el objeto propio y verdadero de una ontología posible. La'tesis de que «toda cosa fuera del espíritu es realmente singular y una en número» [16] es fundacional y no puede ser demostrada, sino mostrada. Esa singularidad es inmediata, evidente y no es derivable ni demostrable. La singularidad es el modo más radical de ser del ente. Es su *modo de ser*. Los demás *modos de ser* de la metafísica tradicional deben ser vistos e interpretados como simples modos de significar, de maneras de referirse al ente en su más original y fundamental modo de ser. Desde esta ontología del concreto, los pretendidos modos de ser de la metafísica clásica, como el ser *por sí* y *por accidente*, el *ser en potencia* y *en acto*> esencia y existencia, sustancia y accidente, no son otra cosa que modos de hablar y de significar [17], ya que todo lo que existe no puede ser otra cosa que un ente singular, existente en acto [18].

La ontología, pues, no tiene otro cometido que analizar, describir y definir los entes singulares en su propia singularidad, que es su modo real de ser. La ontología de lo universal, de las esencias, de la naturaleza común, de los géneros y de las especies debe dejar paso a la ontología del real concreto. Asignando a la ontología únicamente la pura singularidad, se

[14] ***Sent.* I, d.3, q.9, pp.544-551.** [1] ***Sum. log.,* I, c.38, p.107-108.**
[15] ***Sum. log.* I, c.63, pp.193-194.** [18] ***Sum. log.,* I, c.38, p.108.**
[16] ***Sent.* I, d.2, q.6, p.196.**

destruye la ontología realista tradicional y Occam se desengancha de la tradición metafísica que partía de Aristóteles y fue repensada y replanteada por Boecio, Tomás de Aquino, Buenaventura y Escoto. Occam no trata de vaciar la ontología tradicional, sino de trasladar a un nuevo género de discurso los contenidos de los universales o de las sustancias *segundas,* es decir, los géneros y las especies. Todo ese contenido de la metafísica tradicional debe ser incorporado e interpretado en la teoría de los signos.

En la perspectiva occamista, el campo de la ontología se reduce a la pura singularidad. La semiología reemplaza la metafísica tradicional y todo su contenido se convierte en signos. Como dice Alféri, «el *nominalismo* de Occam no es otra cosa que esa larga expropiación de la ontología por una teoría de los signos» [19]. La universalidad sólo es inteligible en cuanto es signo. En tanto que ella es signo, el universal es uno, pero sólo es universal por su significación [20]. Sólo la significación, en el marco de la semiología, hace compatible la unidad del universal y la pluralidad de cosas que definen su dominio de pertenencia, que es un campo de referencia [21]. De esa manera todos los modos de ser de una *cosa universal* pueden ser presentados e interpretados como modos de significación.

2. ¿Tiene esencia el singular?

La oposición entre esencia y existencia no es de origen griego, sino medieval y está enraizada tanto en la teología árabe como cristiana. Según Occam, tal distinción no es justificable, pues la esencia no se distingue de la cosa singular en cuanto ella es o existe. El singular no *tiene* esencia. Este hombre, este perro, este roble no poseen una esencia de hombre, de perro, de roble, pues para decir que una cosa singular *tiene* una esencia habría que mostrar o demostrar que la esencia se distingue de algún modo de la cosa misma; y esto es indemostrable. Todo eso que es del singular es singular. La esencia de Sócrates no tiene nada que ver con la esencia de Platón, la esencia de este

[19] P. ALFÉRI, *Guillaume d'Ockham,* p.33. [21] *Sum. log.* I, c.14, p.49.
[20] *Sum. log* I, c.14, p.48.

árbol tampoco tiene nada que ver con la de aquel otro árbol. Esta es una aplicación y una consecuencia del rechazo de la realidad del universal. La esencia no es menos singular que la cosa de la que ella es esencia. No hay esencia del caballo o del manzano, sino de *este* caballo y de *este* manzano. La esencia no se distingue de la cosa a la que se refiere, lo mismo que aquella cosa del universal no se distingue de aquella cosa del singular.

Occam, en nombre precisamente de Aristóteles, niega la distinción y separación de esencia y existencia. «Me parece que no hay ahí dos cosas y que la existencia *(esse existere)* no significa algo distinto de la cosa *(distinctum a se)*». «La esencia y la existencia no son dos cosas, sino dos términos, *cosa* y *ser*, que significan una sola y única cosa: el uno de manera nominal y el otro de manera verbal. Por eso el uno no puede ser convenientemente empleado en lugar del otro, pues no tienen la misma función» [22]. La distinción de funciones significativas de las palabras esencia y existencia no tiene densidad óntica ni referencia ontològica.

La esencia no es algo universal ni es distinta de la existencia ni se distingue de la cosa concreta y singular. «La existencia de la cosa no es otra cosa que su esencia» [23]. El ser concreto *no tiene* esencia, sino que *es* su propia esencia. Lo que quiere decir que el singular no es inefable, como sostenían los defensores de la metafísica del universal y de las esencias, sino que es y se hace inteligible en sí mismo.

3. ¿Es inteligible el singular?

El problema de la inteligibilidad del singular fue muy importante en la reflexión filosófica de finales del siglo xiII y de principios del xiv [24], que distinguía la propiedad originaria de un objeto de pensamiento según tres formas de primacía: temporal, de adecuación y de perfección. En la tradición filosófica escolástica, el universal llevaba la primacía y el singular sólo se alcanzaba a través de la mediación del concepto.

[22] *Sum. log.* **III-2, c.27, p.554.** [23] *Sum. log.* **III-2, c.27, p.554.**

[24] **Para una exposición histórica y comparativa de esta cuestión cfr. C. BÉ-** RUBÉ, *La connaissance de l'individuel au moyen âge* **(Paris-Montréal 1964); sobre la tesis occamista véanse pp. 143-224, 258-277.**

Occam afirma la primacía absoluta del singular y el carácter inmediato y directo de la intelección del singular, que es inteligible en su facticidad (como existente) y en su especificidad concreta (como esencia). Esta inteligibilidad del singular es primordial, directa e inmediata 2\ La primacía absoluta del conocimiento del ser concreto, en su facticidad y en su especificidad, prueba que el singular es la causa primordial e inmediata del conocimiento; y todo interpuesto o intermediario, como son los conceptos, entre el sujeto y el objeto complica y oscurece el problema gnoseològico. Si la intención intelectual del singular es un hecho originario y fundacional, ello explica que la teoría del universal real, el realismo, se presentara como el gran enemigo para una comprensión de lo singular. Occam atacó implacablemente el realismo del universal, tanto el realismo tosco como aquel tímido y sutil. Y en ese ataque le toca la mejor parte a Escoto [26].

El singular para Occam es su misma esencia, sin necesidad de participar de una esencia universal; y, por tanto, en sí y por sí es inteligible; es inderivado y es el primero en el orden del ser y en el orden del pensamiento. El singular es empírica y ontològicamente el primer e irrenunciable inteligible, y goza de plena autonomía en lo lógico, en lo ontològico y en lo gnoseològico. El singular no necesita ser fundamentado, sino ser descubierto y comprendido en su propia concretez. Occam es ciertamente moderno por su interpretación del singular y por la amplitud que da a la lógica y a la filosofia del lenguaje, pero no se le puede desarraigar del siglo xiv en el que vivió.

II. El conocimiento

La solución que se dé al problema del conocimiento depende de presupuestos metafisicos específicos y es expresión

2:5 **En el *Comentario a las Sentencias,* d.3, qq.5-8, pp.442-542 se hace una gran defensa de la inteligibilidad del singular, que no es inefable, como generalmente se afirmaba siguiendo a Aristóteles, sino el primer conocido y el primer inteligible, y ataca la primacía escotista del conocimiento del ser común y de la especie ínfima.**

2(1 **Sobre el parentesco mental, la discrepancia doctrinal y la continuidad entre Occam y Escoto véase O. Todisco, *G. Duns Scoto e Guglielmo d'Occam. Dall'ontologia alla filosofia del linguaggio* (Cassino 1989); del mismo autor, «Duns Scoto e Ockham, difensori di diverse prospettive scientifiche», en *Miscellanea francescana* 69 (1969), 337-357.**

clara y explícita de una cosmovisión particular. Occam, en coherencia con su interpretación de la ontología del singular, ofrece su propia solución en este campo gnoseológico. El *Venerabilis inceptor* sólo reconoce como válido y apodíctico un género de demostración: la evidencia. Probar una proposición consiste, pues, en demostrar o mostrar que es inmediatamente evidente o que es deducible de otra proposición inmediatamente evidente. Este criterio riguroso de la prueba ya lo habían aplicado otros antes que Occam; pero éste le dará una aplicación tan rigurosa que tendrá como consecuencia la expresión de uno de los empirismos más radicales que se conocen.

1. Conocimiento intuitivo y abstractivo

Occam toma de Escoto la distinción entre conocimiento intuitivo y conocimiento abstractivo, pero interpretando el conocimiento intuitivo en línea del empirismo. El conocimiento intuitivo es aquel que permite conocer con toda evidencia si una cosa existe o no existe, y consiente al entendimiento juzgar inmediatamente de la realidad o irrealidad del objeto. El conocimiento intuitivo puede ser *perfecto,* y su base es la *experiencia,* que tiene por objeto una realidad actual y presente, e *imperfecto* en cuanto se refiere a un objeto pasado y ya sido. Entre ambos conocimientos, perfecto e imperfecto, se da una relación de derivación: todo conocimiento intuitivo imperfecto deriva de una experiencia y es reflejo y consecuencia de una experiencia vivida o vivencia.

En la primera cuestión del Prólogo al *Comentario de las Sentencias* se diferencian y se clasifican dos tipos de conocimiento humano: el conocimiento intuitivo y el conocimiento abstractivo: «El conocimiento intuitivo de una cosa es aquel conocimiento en virtud del cual se puede saber si una cosa existe o no existe, de modo que, si una cosa existe, el entendimiento la juzga inmediatamente como existente y sabe con evidencia que ella existe, a no ser que sea por la imperfección de aquel conocimiento... El conocimiento abstractivo es aquel en virtud del cual no se puede saber con evidencia si una cosa contingente existe o no existe. En este sentido, el conocimiento abstractivo prescinde de la esencia y de la existencia, pues por

medio de él no se puede saber con evidencia si una cosa existente existe ni si una cosa no existente no existe, en oposición al conocimiento intuitivo»

Occam entiende por conocimiento intuitivo no sólo una intuición sensitiva, sino también intelectiva, a través de la cual el entendimiento entra en contacto con la realidad, la individualiza, la conoce en su inmediatez, hasta tal punto que puede formular un juicio de existencia sobre el objeto conocido intuitivamente. Por eso al conocimiento intuitivo de un objeto sigue siempre el conocimiento abstractivo del mismo, que capta lo singular prescindiendo de la existencia o no existencia concreta. El conocimiento abstractivo es doble: el del singular y el del universal. El conocimiento abstractivo del universal consiste en un concepto, abstraído de la individualidad de la cosa conocida, que permite conocer una serie de objetos. El conocimiento abstractivo del singular se orienta a un objeto individual y le abstrae su propia existenciaüdad concreta.

Ello explica la tesis de Occam de que el conocimiento abstractivo del singular capta una misma e idéntica cosa, totalmente y en sus diversos aspectos, sea a través del conocimiento intuitivo, sea a través del abstractivo. El rasgo característico del conocimiento intuitivo está en estructurar el conocimiento experimental en proposiciones evidentes y verdaderas, pues el que es capaz de tener la experiencia de verdades contingentes y, a través de éstas, de verdades necesarias, posee el conocimiento de los términos que constituyen las proposiciones verdaderas.

La diferencia entre el conocimiento intuitivo y el abstractivo no proviene de las razones formales, ya que los dos conocimientos son efectuados por el mismo objeto y todo aquello que conoce el uno lo conoce también el otro. Las dos formas de conocimiento no son originadas por causas diversas, puesto que «el conocimiento intuitivo y aquel abstractivo difieren por sí mismos y no por los objetos conocidos ni por sus causas, aunque según el orden natural el conocimiento intuitivo no pueda darse sin la existencia de la cosa, la cual es realmente la causa eficiente directa o indirecta del conocimiento intuitivo. Sin embargo, el conocimiento abstractivo puede darse por su

[1] *Sent.* **I, Prol., q.l, pp.6-8.**

propia naturaleza, aunque la cosa conocida haya sido completamente destruida» [2].

Los dos conocimientos, el intuitivo y el abstractivo, se distinguen intrínsecamente del mismo modo que se distinguen dos individuos: por el hecho de poseer cada uno su propia individualidad y singularidad. Ambos conocimientos se distinguen extrínsecamente porque tienen dos causas eficientes diversas. La causa eficiente del conocimiento intuitivo es la misma cosa conocida, en tanto que la causa eficiente del conocimiento abstractivo es el mismo conocimiento intuitivo o algún hábito que orienta el conocimiento abstractivo y que permite el conocimiento de algo, aunque ya no exista [3]. Ambos conocimientos difieren también por sus diversos efectos: el conocimiento intuitivo lleva a formular juicios de existencia real, mientras que el conocimiento abstractivo permite sólo formular juicios de existencia posible y de experiencias pasadas.

Las premisas gnoseológicas en que se funda Occam para afirmar que el hombre puede tener dos conocimientos distintos de cualquier objeto, A. Ghisalberti [4] las resume en las siguientes: 1) El acto con el que el entendimiento aprehende una cosa es distinto de aquel por el que el entendimiento da su asentimiento a la cosa captada. El acto de aprehensión puede referirse ya a un término, ya a una proposición, mientras que el acto de asentimiento (o juicio) se refiere propiamente a una proposición. 2) Dado que hay dos actos distintos de conocimiento (la aprehensión y el juicio), así hay dos hábitos distintos, es decir, dos predisposiciones distintas que impulsan al entendimiento: la una a la aprehensión y la otra al juicio. 3) El acto del juzgar en relación a una proposición presupone el acto de aprehensión de la proposición misma. 4) El acto de aprehensión de una proposición, a su vez, presupone el conocimiento simple de los términos que la componen, por lo que debe decirse que el acto de juzgar presupone el conocimiento simple de los términos. 5) Existe un conocimiento simple de los términos (de Sócrates y de la blancura, por ejemplo) que puede dar lugar a un juicio en una proposición resultante de tales términos (Sócrates es blanco), mientras se da también un

[2] *Sent.* I, Prol. q.l, p.38. [3] *Sent.* I, Prol. q.l, p.61.
[4] A. GHISALBERTI, *Introdu^ione a Ockham* (Bari 1976), pp.12-13; véanse también pp.7-24.

conocimiento simple de los mismos términos que no es capaz de formular un juicio. El primer tipo de conocimiento es la noticia intuitiva, el segundo es la noticia abstractiva [5].

Es necesario subrayar que el conocimiento intuitivo no es exclusivamente sensitivo, sino que es también intelectivo, ya que los sentidos, por sí solos, no pueden ofrecer el conocimiento de una *verdad contingente,* que es en sí un término abstracto e implica una proposición verdadera, que los sentidos no pueden dar [6].

2. Características de la intuición

Las características principales de la intuición son la inmediatez y la evidencia. Es directa y no necesita de mediaciones. Se dirige directamente al objeto y aprehende su singularidad en sus condiciones concretas y bajo todos sus aspectos. Precede a la abstracción y es su condición de posibilidad. Para poder abstraer una cosa de sus propiedades concretas es necesario haber tenido antes una cierta relación con ellas. La intuición es para el *homo viator* una condición imprescindible y una causa parcial de la abstracción y, por tanto, más originaria que ella y el primer fundamento de toda génesis empírica. La intuición representa el estatuto ontològico del ser y del conocer del hombre en el mundo. Es su vínculo constitutivo con los seres que componen este mundo.

Como subraya Alféri, «la oposición intuición-abstracción recobra en la experiencia normal la oposición presencia-ausencia» [7]. «Por la abstracción, ninguna verdad contingente, sobre todo la que concierne al presente, puede ser conocida con evidencia. Así, es claro de hecho que, mientras se conoce a Sócrates y su blancura en su ausencia, no se puede saber, según esta *noticia incomplexa,* ni que existe o no existe Sócrates, ni que es o no es blanco, ni que está distante de tal lugar, y lo mismo de las demás verdades contingentes» [8].

[3] *Seni.* I, Prol., q.l, pp. 17-25.
[6] *Seni.* I, Prol., q.l, pp.25-27. En la terminología de Occam, *complexum* significa la proposición, *incomplexum* el término.
P. ALFÉRI, *Guillaume d Ockham,* p.162, n.24. [8] *Seni.* I, Prol., q.l, p.32.

La intuición se descubre y se manifiesta en la evidencia de la percepción sensible, que nos abre a la certeza de los seres y también a su modo de ser en el mundo. «La intuición es esta *noticia incomplexa* en virtud de la cual se puede conocer alguna verdad contingente, sobre todo lo concerniente al presente» [9]. Ella manifiesta en la evidencia no la existencia indeterminada de un objeto indeterminado, sino su presencia singularizada y contorneada por las circunstancias configurantes. La intuición ofrece una presencia y sus situaciones de hecho. Por eso la intuición, a través de la percepción sensible, es la fuente de todo conocimiento empírico [10].

Sin embargo, la intuición no se limita a la percepción sensible ni a lo táctil y ocular: «muchos se equivocan cuando creen que sólo hay intuición ocular, lo cual es falso» [11]. Hay además una intuición intelectual que capta no sólo los conceptos, sino también las cosas singulares y empíricas. El *Venerabilis inceptor,* oponiéndose a la enseñanza de Tomás de Aquino, de Buenaventura y de Escoto, defiende que el entendimiento no está destinado solamente a lo universal, abstracto y necesario, sino que se conecta también con lo singular, concreto y contingente. El pensamiento puro, en su intuición categorial, está abierto y volcado a lo real concreto y a sus condiciones de existencia. «Yo digo, pues, que el entendimiento conoce intuitivamente el singular aquí y ahora, y según todas las condiciones en que los sentidos lo conocen» [12].

La intuición es vinculante con la realidad concreta, a la que se abre y con la que se conecta en su forma de ser y en su modo de existir. En el caso de los sentidos es clara. Pero en los sentidos actúa también el entendimiento. En la intuición todo el hombre está abierto y volcado a la singularidad, que se vincula con todas las facultades humanas.

El entendimiento, además de tener una relación intuitiva y vinculante con las cosas sensibles, tiene también otra relación intuitiva y vinculante con aquellas cosas que no son sensibles, como, por ejemplo, un acto intelectivo, un acto volitivo, un sentimiento, un gozar, un penar, etc. Estos actos no son palpables, sino inteligibles. Esas evidencias no sensibles son inmediatas y se desarrollan en el presente experiencial. Según

[9] *Sent.* I, Prol., q.l, p.32. [11] *Sent.* II, Prol., q.13, p.269.
[10] *Sent.* I, Prol., q.l, p.32. [12] *Sent.* II, q.13, p.284.

Occam, el espíritu puede tener en sí mismo una aprehensión intuitiva o abstractiva intransferible; y entonces la intuición resulta la forma de aprehensión más original [13]. El yo quiero, el yo pienso, el yo deseo, el yo siento no son derivables de otra experiencia anterior ni deducibles de unos enunciados. Son experiencias e intuiciones originarias y fundantes. La evidencia del *cogito* de Occam hace pensar en el *cogito* agustiniano y en el cartesiano.

El campo de la intuición sensible e intelectiva abarca toda la existencia humana, y hacer una fenomenología de la intuición implica toda una filosofía de la experiencia del mundo vivido, tanto en su vertiente empírica como en su vertiente intelectiva y afectiva, personal y comunitaria, presente y pasada, real y

posible

3. El conocimiento del no existente

Todo el pensamiento de Occam se apoya sobre dos principios fundamentales: la defensa del singular y la proclamación de la total autonomía de la libertad de Dios. En el horizonte de la existencialidad concreta del *homo viator*, es decir, en el plano *natural* que conocemos, el conocimiento intuitivo precede cualquier otro conocimiento; y la intuición es el vínculo imprescindible entre el sujeto y el objeto. De tal forma que si llega a faltar uno de ellos es imposible el conocimiento. Pero en otro orden de cosas, en el plano sobrenatural, puede suceder que se dé el conocimiento intuitivo de un objeto que no exista. Occam no afirma que se dé esa circunstancia, sino que *puede suceder*: «puede haber intuición de una cosa no existente» [14].

Las razones que se esgrimen son las siguientes: *a)* Dios es potencia absoluta y puede hacer todo aquello que no implique contradicción. Dios puede hacer que haya intuición de un objeto, como la visión de un león, en ausencia del objeto: el león; *b)* Dios conoce todas las cosas presentes, las pasadas (que ya no son) y las futuras (que aún no son). Por tanto, no es imposible que El conceda excepcionalmente al hombre el tener conocimiento de una cosa que no existe; *c)* Dios puede hacer que se dé la visión sensible de un objeto que no existe, como,

[13] *Sent.* **I, Prol., q.l, p.29.** [14] *Sent.* **I, Prol., q.l, p.38.**

por ejemplo, mantener en la vista la visión de un color que ya no existe, lo mismo que puede hacer que el entendimiento intuya como existente una cosa no existente [15].

Dios, potencia absoluta, es la causa de todas las causas y, por tanto, puede hacer inmediatamente todo aquello que exige una mediación. Un problema teológico alarga el horizonte filosófico y le abre nuevas perspectivas. Dios, según Occam, puede producir intuiciones audaces, pero no induce al error. El puede romper el orden natural de la percepción, pero no es un Dios engañador. Esta teoría occamiana hace pensar en el Dios de Descartes.

Esta teoría del conocimiento intuitivo del no existente, que ha producido mucha perplejidad durante la historia de la filosofía, debe tenerse en cuenta que no pertenece al curso natural de nuestra actual situación, sino que señala casos posibles. Occam no dice que Dios obra de este modo, sino que Dios podría actuar de este modo en virtud de su omnipotencia. Esta postura de Occam refleja perfectamente su temperamento de filósofo preocupado por cuestiones teológicas, hasta tal punto que es capaz de infringir el orden puramente natural y filosófico para subordinarlo a la libertad y a la omnipotencia de Dios. La fe sigue iluminando a la razón [16].

4. Conocimiento abstracto del universal

La intuición natural y evidente del singular se desarrolla en una dinámica vinculante entre el acto cognoscitivo y el objeto, que provoca un paso necesario y vertebrado desde la experiencia empírica hasta alcanzar la elaboración de los conceptos y de los juicios. Esta génesis cognoscitiva describe los diferentes modos de abrirse y de darse el objeto singular. Y el paso de la intuición originaria a ese segundo tipo de aprehensión del objeto, Occam lo llama abstracción.

[15] *Sent.* **I, Prol., q.l, pp.38-39.**

[16] **El peligro de escepticismo que puede encerrar esta teoría lo ha señalado K. MICHALSKI,** *Laphilosophie au XIV siècle* **(Frankfurt 1969), p.9. Según Ph. BOEH NKR no hay tal peligro, como lo demuestra en «The notitia intuitiva of non-exis- tents according to W. Ockham», en** *Collected articles on Ockham* **(New York-Lou- vain-Paderborn 1958), pp.268-292; cfr. S. J. DAY,** *Intuitive cognition, a key of the significance of later Scholastics* **(New York 1949).**

Si el conocimiento intuitivo y su derivado abstractivo captan inmediatamente las cosas singulares, materiales o espirituales, el conocimiento abstracto, propiamente dicho, aprehende el concepto universal, es decir, una unidad mental universal que subsuma muchos individuos particulares, como es el concepto de caballo que arropa mentalmente a todos los caballos existentes. Si la intuición inmediata constituye la verdadera fuente del conocimiento, sólo nos basta la experiencia sensible-intui- tiva, que se dirige a los objetos del mundo exterior, o la experiencia espiritual-reflexiva sobre nuestros propios actos internos, y así ya tendremos el origen de nuestros conocimientos reales. Por tanto, fuera las viejas *species* como inútiles e innecesarias, y fuera también la *natura communis* de Escoto, que es más universal que particular.

El *Venerabilis inceptor* recalca que en la realidad existencial no hay nada de universal, ni siquiera en estado potencial y, por tanto, cada individuo es una realidad singular e idéntica sólo consigo misma. «Lo mismo que aquello que es singular se relaciona al ser singular, igualmente aquello que es universal se relaciona al ser universal. De lo que se sigue que, como aquello que es singular no puede transformarse en universal o común con el añadido de algo, así aquello que es común no puede transformarse en singular porque se le agregue algo. Por tanto, todo aquello que es singular no lo es por un añadido, sino por sí mismo» [17].

La abstracción no es otra cosa que un conocimiento sacado, abstraído, de muchos objetos individuales [18]. Cada cosa produce en el cognoscente un conocimiento intelectivo tan individual como es la misma cosa. Pero como consecuencia de la repetición de muchos actos de conocimiento, que se refieren a cosas parecidas, se producen en el entendimiento conceptos que no significan ya una cosa individual, sino una multitud de cosas similares; y a tales conceptos se les denomina universales. Ahora bien: la finalidad de los universales está en *significar* la realidad. Tanto los conceptos específicos como los genéricos

1 ***Sent.* I, d.2, q.6, p.196.**

18 ***Sent.* I, Prol., q.l, p.30. La abstracción implica una relación con la cosa singular y tiene por objeto no un singular, sino muchos, de los que abstrae un universal. La abstracción del universal es posterior a la abstracción del singular, del que depende necesariamente.**

son signos naturales que significan y expresan la realidad concreta. Así como los animales y los hombres emiten sonidos que significan pasiones o estados de ánimo internos, así el entendimiento humano forja conceptos que de por sí *significan* cosas [19].

El carácter significativo-lingüístico de los conceptos queda bien claro en la *Suma de la lógica* al especificar que el universal es un signo natural capaz de predicarse de muchas cosas, porque las significa naturalmente, lo mismo que el humo significa el fuego, o el lamento del enfermo significa el dolor, o la risa significa alegría interior [20]. El concepto universal no es una simple imagen mental de los objetos, porque, de ser así, únicamente haría conocer cosas vistas precedentemente, como la escultura de Hércules no me lo haría conocer si no lo hubiera visto antes. El concepto universal, en interpretación de Teodoro de Andrés, es el efecto necesario de la reacción natural del dinamismo estructural del pensamiento humano, que trata de significar y de articular significativamente ante la acción presencial de los objetos [21].

La abstracción, que forja el concepto, se fundamenta en la experiencia intuitiva, de la que se irá separando progresivamente. Este encuentro de intuición y de abstracción en el mundo vivido, Occam lo llama «intuición imperfecta» [22]. La génesis de la abstracción se basa en dos causas. Una externa, que es su vinculación con la intuición sensible; y otra interna, que Occam llama, en sintonía con la costumbre de entonces, *habitus* [23]. El hábito es inclinación, tendencia, es decir, tendencia o inclinación del espíritu a producir un acto específico.

El acto específico de la abstracción son los universales llamados conceptos específicos y genéricos: caballo, árbol, hombre, animal, etc. Pero los conceptos no son representacio-

[19] *Sent.* I, d.2, q.8, p.290.

[20] *Sum. log.* I, c.14, p.49.

[21] T. DE ANDRÉS, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje* (Madrid 1969), pp.91-100. Según este autor, que interpreta la teoría del concepto como acto de significar, Occam rechaza la teoría del *fictum,* pero no aquella del *ser objetivo,* a la que daría nuevo fundamento con la concepción del concepto como realidad mental que remite a otra realidad, p.174.

[22] *Sent.* II, q. 12-13, p.262. «La intuición perfecta e imperfecta son aprehensiones de naturaleza diferente, pues la intuición imperfecta es simplemente una abstracción». *Sent.* II, q. 12-13, p.263.

[23] *Sent.* II, q.13, p.262.

nes, sino signos. Son *realidades* que existen en el espíritu humano y tienen sentido y misión en la medida que remiten a otra cosa. Y en eso consiste la misma definición de signo: «Se llama signo aquello cuyo conocimiento hace llegar al conocimiento de otra cosa» [24]. Occam rechaza frontalmente el realismo de las ideas, de los universales y la tesis del conceptualismo como representaciones intermediarias entre el espíritu y la realidad. El concepto es un acto de intelección y, dado que es un signo, nos abre al mundo de la semiótica y de la filosofía del lenguaje.

Pero al interpretar el occamismo como una filosofía del lenguaje, no puede hacerse de Occam un neopositivista al estilo de Moore o de Russell, ni un precursor del Círculo de Viena o de la Escuela polaca, ni un formalista a lo Wittgenstein, como lo subraya De Andrés. «Lo que pretendemos —dice el citado autor— al calificar el llamado *nominalismo* de Ockham de *Filosofía del lenguaje*, es simplemente formular el hecho innegable de que él interpreta el concepto —con notable originalidad— como signo lingüístico natural; interpretación que a su vez implica toda una visión del conocer como resultado de un • sistema (Ockham diría un *complexum)* de signos lingüísticos naturales». Occam no descuida el estudio de los signos lingüísticos arbitrarios (orales y escritos). «Pero este estudio, tan primordial para los actuales lingüistas, reviste en Ockham un carácter secundario y orientado al esclarecimiento de los problemas del lenguaje interior y natural, que es el tema central y quizá la mayor originalidad de su pensamiento» [25].

5. La inducción

La experiencia es la cuna de la verdad filosófica, y la verificación de esa verdad se debe hacer desde tal experiencia. El conocimiento es una experiencia significativa en referencia a lo real y su evidencia le viene de la intuición. Pero salta el problema: ¿Cómo una *verdad* se hace universal? Y la respuesta está en la inducción que se presenta como todo un proceso de derivación partiendo de intuiciones singulares. Occam, con relación a la inducción, dice que una única intuición de una

[24] *Sum. log.* I, c.1, pp.8-9.
T. de Andrés, *El nominalismo de Guillermo de Ockham,* **p.22.**

sola singularidad permite conocer su esencia. Basta que se vea una cosa singular, un hombre, para que, a través de una intuición intelectual, se puedan captar sus notas esenciales. «La proposición que tiene por sujeto la especie especialísima puede ser conocida con evidencia por la aprehensión de un solo singular, como cuando es conocido con evidencia que este color se transmite, se puede saber con evidencia que todo color se transmite» [26].

Occam defiende que es suficiente una sola intuición para verificar una propiedad esencial de todos los singulares que coinciden en un gran número de notas esenciales [27]. El paso al universal, en la búsqueda de una verdad de esencias necesarias, no hay que hacerlo desde la deducción de principios universales, sino desde la intuición inductiva del singular. Hay una especie de *visión de esencia* en la individualidad en donde se manifiesta la necesidad de la esencia y su respectiva definición esencial. La necesidad de la esencia del singular se da y se manifiesta en la misma intuición empírica de ese singular. Basta haber visto a un hombre para llegar a la proposición y a la verdad de que «todos los hombres son animales». Esta intuición, como lo subraya E. Moody, ha debido tenerse ciertamente en un determinado momento [28], ya que el concepto de esencia sólo ha podido producirse en una visión de esencia singular. Es suficiente que se vea un caballo para formar el concepto de caballo.

Occam ofrece una interpretación muy particular de la inducción, que está muy lejos del inductivismo moderno. La inducción occamista no tiene el sentido de una generalización de constataciones parciales, como la presenta la ciencia moderna, sino que se funda sobre las esencias. La esencia y la visión de esencia ofrecen a la experiencia intuitiva, no el principio de una necesidad *interior* de la misma cosa, sino el principio de una invariabilidad de efectos. La inducción occamista no se funda sobre una serie de repeticiones y observaciones, sino sobre las esencias aprehendidas en la intuición inmediata.

La intuición tanto de una cosa como de una esencia funda una verdad singular y a través de la intuición de una esencia se funda la validez de una verdad universal. El empirismo de

[26] *Sum. log.* III-2, c.10, p.523. [2] *Sum. log.* III-2, c.10, p.523.
[28] E. Moody, *The logic of William of Ockham* (London 1935), p.550.

Occam, sostenido por el privilegio particular que da a la intuición, no constituye un empirismo moderno, que fundaría ilusoriamente, como escribe Alféri, «la universalidad de una verdad sobre la inducción. Es un empirismo de intuición intelectual, de la visión de esencia singular» [29]. El occamismo es un realismo que tiene su justificación no en el concepto-representación ni en el concepto-imagen, sino en el concepto como categoría referencial que envía a la realidad y a las diversas realidades. Esta interpretación del concepto como vinculante y referencial concreto coloca a Occam, en una posición de auténtica modernidad.

Occam sabe muy bien que el verdadero saber no puede ser un conocimiento *atomizado* de la realidad ni la simple acumulación de experiencias, pues una ciencia exige una cierta unidad, no tanto numérica cuanto de orden [30]. «Yo digo que la ciencia es el conocimiento (*notitia*) evidente de una verdad necesaria, susceptible de ser causada en ella aplicando dos premisas por un discurso psicológico» [31]. El problema no está en llegar a formular proposiciones universales y totalizantes que expresen la unidad de orden de los singulares, sino en penetrar la estructura misma de la realidad respetando la autonomía ontològica. Ciertamente que los seres singulares se estructuran y organizan en series a partir de notas esenciales: serie de caballos, serie de árboles, serie de hombres, etc. En estos casos podemos tener sujetos de conocimientos universales y necesarios fundados sobre la intuición de sus esencias. Pero no se puede hacer un salto gnoseològico de una serie a otra. Aunque el conocimiento de un individuo de una especie puede ayudar al conocimiento de muchos o de todos los individuos de la misma especie, no sirve para el conocimiento de individuos de otras especies [32].

El recurso a esencias o a naturalezas comunes son coartadas y estrategias mentales que oscurecen y entenebrecen la realidad concreta. Para Occam, la intuición singular es el fundamento último del verdadero conocimiento. Si todo cono

29 **P.** Alféri, ***Guillaume d'Ockham,*** p.386.

30 ***Sent.*** **I, ProL, q.8, p.224.**

31 ***Sent.*** **I, Prol., q.2, pp.87-88.**

Sent. **I, Prol., q.9, p.241.**

cimiento verdadero es evidente, las especies universales y los discursos abstractos son recursos innecesarios a los que hay que aplicar el principio de economía o la *navaja.*

III. Revisión de la metafísica

Occam fue un filósofo-teólogo eminentemente práctico, animado por un sentido de lo concreto y por la idea clara de defender la plena autonomía de la omnipotencia de Dios. Esas dos convicciones le llevarán a evitar todo tipo de mediaciones o intermediarios en el mundo ontologico y en el mundo teológico. De ahí el ataque a la metafísica de las esencias, que se había introducido en la teología y en la filosofía cristiana por el influjo del pensamiento griego. Platón había estructurado el mundo de las ide^s o de las formas eternas, que tal vez las consideraba distintas de Dios, pero que le habían servido de modelos para la formación del mundo en su estructura inteligible. De hecho, los filósofos cristianos se aprovecharon de esta teoría para explicar la creación del mundo. Aunque los filósofos cristianos admitían en Dios ideas de cosas individuales, sin embargo conservaban la teoría platónica de las ideas universales, no en cuanto formas subsistentes, sino en cuanto paradigmas. En armonía con la teoría de las ideas universales en Dios se defendía la tesis de una cierta forma de realismo en la explicación de las ideas universales del hombre.

Occam atacó la metafísica de las esencias como invención que no podía tener cabida ni puesto en la teología y en la filosofía cristianas. El *Venerabilis inceptor* era un lógico agudo, amante de la claridad y de la sencillez, que siempre quiso practicar el *principio de economía:* «non sunt multiplicanda entia sine necessitate», y que él formuló del siguiente modo: «se hace inútilmente con muchas cosas lo que se puede hacer con pocas» *(frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora).* Es la llamada famosa *navaja de Occam.* El quiso desprenderse de entidades superfluas y ficticias: sustancia primera distinta de la sustancia segunda, esencia distinta de la existencia, relaciones lógicas que pretenden ser ontológicas, especies mediadoras entre el sujeto y el objeto, etc. Hay que preferir las explicaciones simples a las complicadas y rebuscadas. Hay que ajustarse

a la experiencia inmediata antes que recurrir a procesos no verificables empíricamente.

1. El objeto de la metafísica

El franciscano inglés defiende la tesis aristotélica de que el objeto de la metafísica es el ser; pero de ello no se sigue que la metafísica posea una necesaria y estrecha unidad fundamentada en la unidad de su objeto. Por el hecho de que el objeto de la metafísica sea el ser, no se requiere necesariamente que todas las expresiones de la metafísica tengan como objeto el ser. Hay diversas partes de la metafísica, o diversas ciencias metafísicas, que tienen objetos diferentes. Por el hecho de que tales partes de la metafísica tengan tal relación interna que permita hablarse de metafísica, y que el objeto de la metafísica sea el ser, no se puede concluir que la metafísica sea ciencia unitaria, es decir, numéricamente una.

La metafísica occamista es una revisión y una crítica de la metafísica tradicional. Occam rechaza la distinción real entre la esencia y la existencia, con la que Santo Tomás se servía para acomodar la metafísica aristotélica a las exigencias teológicas, como la distinción formal y modal de Escoto y de otros maestros medievales. También critica la excesiva separación entre sustancia y accidentes, ya que la sustancia no es conocida ni comprendida sino a través de los accidentes. No conocemos el fuego en sí mismo, sino mediante su accidente el calor. De las sustancias sólo podemos tener conceptos connotativos y negativos, como pueden ser: «la sustancia es sujeto de los accidentes», «el ser que no existe en otro», «el ser por sí subsistente», etc. Pero todo ello son simples substratos desconocidos y que sólo la experiencia puede revelar y aclarar \ La misma verificabilidad empírica pone en crisis también el principio de *causalidad*. Por el conocimiento de un fenómeno o una realidad no se puede decir que se llegue al conocimiento de otro fenómeno o realidad que sea causa de aquél, ya que el conocimiento se adquiere a través de un acto experiencial. Ahora bien: la causa y el efecto son dos cosas diversas que, aunque vinculadas, exigen dos actos de experiencia diversos

[1] *Sent.* **I, d.3. q.2, pp.401-405.**

para ser conocidos [2]. Por tanto, el concepto metafisico de *causa eficiente* debe ser revisado y corregido.

Más dura es aún la crítica que hace al concepto metafisico de la *causa final*. La causalidad del fin consiste en ser amado o deseado por alguien. Pero que el fin sea amado o deseado no significa que se obre de un modo determinado y necesariamente. La causalidad final es más metafórica que real [3]. No se puede demostrar empíricamente ni a través de proposiciones evidentes que un determinado efecto tenga necesariamente una causa final [4].

También el concepto fundamental de la teoría hilemórfica aristotélica, es decir, la metafísica de la materia y de la forma, debe ser revisado y corregido. Occam insiste fuertemente en la *individualidad* de los principios metafísicos de la realidad concreta, ya que hay tantos principios constitutivos cuantos seres singulares. Los principios no pueden ser universales, porque el universal no es real y nada universal puede ser principio de algo individual. Los principios determinantes de los seres deben ser individuales y diversos; es decir, que la materia y la forma de una cosa son diversas de la materia y de la forma de otra cosa. Y, en sintonía con la escuela franciscana, defiende que la materia no es simple potencialidad, sino que posee su propia actualidad. Según Occam, la actualidad de la materia estaría en la extensión.

El filósofo inglés se separa de la metafísica de las esencias, de las sustancias y de los principios universales para embarcarse en una metafísica de la singularidad o del individuo [5]. Esta opción por el individuo y esta polarización hacia el singular es el tono constante del occamismo. Parte del singular y concluye en el singular, porque es una filosofía en marcha hacia lo concreto. Por eso, esa filosofía es diametralmente opuesta a los grandes sistemas del siglo xin, que buscan la inteligibilidad de

[2] *Sent.* I, Prol., q.9, p.240. [3] *Sent.* II, q.3-4, pp.71-79.

[4] En cuanto a la causa ejemplar, la niega como auténtica causa, en sentido aristotélico, pero se la puede aceptar en sentido lato en cuanto conocimiento o modelo que precede a la producción de una cosa.

Vignaux ha subrayado la metafísica del individuo como característica del occamismo: «En el uno como en el otro (Abelardo y Occam) se va a afirmar, sobre un problema puesto por la lógica de los términos, signos de las cosas, una metafísica del individuo, que hace, tal vez, lo esencial del nominalismo». P. VIGNAUX, «Nominalisme», en *Dictionnaire de théol. cath.,* t.XI, 1.°, p.742.

la realidad y su estructuración racional a través de principios universales, que superan la dispersión de los singulares y se encuentran en una *naturaleza* común, en los géneros y en las especies. Occam hace el experimento audaz de querer explicar la realidad en toda su diversidad pluriforme, pero desde una ciencia estructurada y vertebrada en el singular y en lo concreto.

2. Ente, existencia y esencia

La metafísica, que es ciencia del ser en cuanto ser, no se interesa por una cosa, como, por ejemplo, por la sustancia o los accidentes, sino de un concepto [6]. Este concepto de ente no presupone algo que deba ser conocido antes de conocer los entes particulares. Este concepto abarca todas las cosas que están en la mente y fuera de la mente, es decir, tanto el universo mental como el universo extramental, tanto lo finito como lo infinito, lo simple y lo compuesto, lo puramente pensado y lo realmente existente [7]. El concepto de ente se forma mediante un proceso de generalización progresiva de todo aquello que existe lógica y ontológicamente, y de lo que sólo se considera aquella nota abstracta de *ser*. El concepto de ente es apto para acoger y representar todas las cosas reales y posibles. La prioridad de la noción de ente es una *prioridad de consecuencia* en cuanto es efecto del recorrido desde la realidad al concepto y no a la inversa [8]. Occam no se detiene mucho en la descripción y en el análisis de la formación del concepto de ente, mientras que prefiere detenerse más en los modos de predicación bajo la perspectiva lógica.

El ente es un participio del verbo *esse* y, por tanto, está vinculado a sus connotaciones semánticas. Occam interpreta el ser en diversas acepciones. Puede presentarse como significando la existencia cuando decimos que «Sócrates es» o que «Sócrates existe». Usándolo, en este caso, como un predicado verbal, el ente se emplea aqui como sinónimo de ser, para significar todo aquello que existe o puede existir. Puede usarse también como cópula que sirve para unir el predicado con el sujeto [9]. El término ser puede variar además en

[6] *Sent.* **III, q.10, p.345.** [H] *Sent.* **I, d.2, q.9, p.332.**
Sent. **I, d.3, q.l, p.392.** [9] *Sent.* **I, d.36, q.un., p.546.**

relación al caso del sustantivo que lo sigue, según la regla gramatical. Se puede hablar del ser de Dios, del hombre, de las cosas, etc., usando el término *ser* aquí con el significado de ente o de existente. Pero si en lugar de usar el genitivo, usamos el acusativo al decir, por ejemplo, ser mortal, ser animal, ser amarillo, entonces no se toma el ser según su significado ontológico, sino explicativo, es decir, no se usa el ser en su significado propio [10].

Hablando con propiedad, ser significa existir. El problema ahora consiste en saber en qué consiste la existencia de una cosa y cuál es la esencia de lo existente. La existencia no puede calificarse ni como sustancia ni como accidente, ya que es la posesión del ser. La existencia simplemente es y no puede definirse por una esencia. Existencia y esencia se identifican y no hay entre ellas distinción ni real ni formal ni modal. Entre los diversos argumentos que esgrime Occam para negar la distinción entre esencia y existencia está el de *ex parte Dei:* si la esencia y la existencia fueran dos realidades distintas, Dios podría hacer existir la una sin la otra. Podría producir la existencia de un ángel sin producir la naturaleza angélica o, por el contrario, podría crear una naturaleza sin que existiera ningún ángel [n].

La esencia y la existencia de una cosa se identifican completamente, del mismo modo que una cosa se identifica consigo misma. Para el pensador franciscano, la esencia y la existencia son dos términos que significan absolutamente la misma cosa, aunque en modos gramaticales diversos: la esencia significa la cosa nominalmente, en tanto que la existencia la significa verbalmente por ser un predicado verbal. Si la esencia y la existencia se identifican, es obvio que las cosas son ellas mismas en virtud de su misma existencia como cosas individuales. Por tanto, no interesa saber cómo una esencia exista o pueda existir ni tampoco se plantea el problema de la relación entre la existencia y la esencia del ser individual.

[10] *Sent.* I, d.36, q.un., pp.547-561. Cfr. Ph. Boehner, «The metaphysics of William Ockham», en *Coilected articles on Ockham,* pp.384-388; A. Ghisalberti, *Guglielmo de Ockham* (Milano 1972), pp.98-120.

[11] *Sum. log.* III-2, c.27, p.93; *Quodl.* II, q.7, pp.143-144.

3. La univocidad del ser

Occam está de acuerdo con Escoto en la defensa del concepto general de ser como concepto unívoco. El *ser* es un concepto predicable en sentido unívoco de todas las cosas existentes [12]. «Hay un concepto común a Dios y a las creaturas, predicable de ellos» [13]; pero la teoría del concepto unívoco de ser excluye cualquier implicación panteística.

Occam distingue tres tipos de univocidad. En primer lugar, por unívoco se entiende aquel concepto que es común a un cierto número de cosas que son perfectamente semejantes. Varias cosas son perfectamente semejantes cuando en ellas no hay ninguna nota característica que tenga que ser significada con un concepto diverso. Esto acontece en las notas esenciales que se dan entre los hombres. Si examinamos las notas esenciales de Sócrates y las comparamos con las de Platón, no encontramos ninguna distinta que requiera diversa definición. En este sentido es unívoco el concepto que expresa la especie que sólo integra individuos. En segundo lugar, se entiende por concepto unívoco aquel concepto común a un cierto número de cosas que en parte son semejantes y en parte diferentes. Eso acontece a los entes que entran en un mismo género. Así, por ejemplo, el hombre y el caballo son semejantes en ser animales, pero sus formas son diversas. En tercer lugar, se entiende por concepto unívoco aquel concepto común a una pluralidad de seres que no son semejantes ni sustancial ni accidentalmente. En este caso, un concepto común a Dios y a las creaturas es unívoco en cuanto no son semejantes ni sustancial ni accidentalmente, pues no hay nada intrínseca o extrínsecamente que pueda ser semejante a Dios y a los creaturas [14]. Este último tipo de univocidad es únicamente conceptual pues se refiere a aquel tipo de conceptos que expresan realidades totalmente divergentes o, por el contrario, que pueden expresar realidades totalmente coincidentes que llegan hasta la identificación real.

La univocidad occamista es simplemente lógica o conceptual y no implica ningún parentesco ontològico entre los entes extramentales, los cuales son singulares por su propia naturaleza.

[12] *Seni.* I, d.2, q.9, p.317. [14] *Sent.* I, d.2, q.9, pp.335-336.
[13] *Sent.* I, d.2, q.9, p.312.

En cuanto a la tesis de aquellos que sostienen que el concepto de ser es análogo y no unívoco, Occam ofrece diversos modos de entender la analogía. Si por analogía se entiende la univocidad del tercer tipo expuesto antes, entonces el concepto . unívoco de ser ciertamente que puede llamarse *análogo* [15], pero de hecho nos encontramos frente a una univocidad conceptual.

En cuanto a la equivocidad, subraya que no pertenece a los conceptos, sino a las palabras, es decir, a los términos hablados o escritos. Pero cuando concebimos una pluralidad de seres entonces tenemos o un solo concepto o varios conceptos. Mas si una palabra corresponde a un solo concepto, está empleada unívocamente. Si corresponde a más conceptos, está empleada equívocamente. No hay, pues, puesto para la analogía ni en el terreno de los conceptos ni el de los vocablos hablados o escritos. Dado que la predicación denominativa o connotativa es reducible a lo unívoco o a lo equívoco, hay que concluir que la predicación sólo puede ser o unívoca o equívoca.

Occam reafirma que el concepto general de ser es unívoco. Sin un concepto unívoco no podríamos conocer a Dios. En esta vida del *homo viator* no tenemos una intuición de la esencia divina ni poseemos un concepto *exacto* de Dios, pero podemos concebirle con un concepto común predicable de Dios y de los demás seres [16]. El concepto de ser es unívoco, pero ¿en qué acepción de univocidad? Es claro que no siendo el ser ni un concepto específico ni un concepto genérico, sólo queda entenderlo en el tercer modo, es decir, según aquella univocidad que ofrezca un concepto capaz de hacer integrar la realidad en todos sus elementos más dispares. Y el concepto de ente tiene el privilegio de poder predicarse de todas las realidades extra- mentales sin implicar por ello parentesco físico [17]. Pero si el ente como concepto es unívoco, en cuanto término, hablado o escrito, que se refiere a cosas concretas, es equívoco.

En cuanto a los términos llamados trascendentales: ente, uno, verdadero, bueno, Occam dice que son connotativos [18] y explicativos que coinciden entre sí y conllevan la misma ambigüedad que el concepto de ser [19]. El *ser*, en sentido occamista,

[15] ***Sent.* III, q.9, p.338.** [1] ***Sent.* I, d.2, q.9, p.317.**

[16] ***Sent.* I, d.2, q.9, p.317.** [18] ***Sum. log.* I, c.10, p.38.**

[19] **El ser no es otra cosa que la misma cosa, que no es otra cosa que el mismo ser. La ecuación ser = ente se toma en una igualdad más ampliada y más**

es *un instrumento universal de singularización,* en expresión de Moody [20], que conduce al singular y desde él es comprensible el ser, el ente y los demás trascendentales.

4. La relación

Uno de los conceptos especialmente problemático en Oc- cam es el de *relación (ad quid%* al que se han dedicado importantes comentarios [21]. La categoría aristotélica de la relación tuvo distintas interpretaciones en la filosofía medieval, que Occam conocía y a las que criticó. Rechaza sobre todo la teoría según la cual la relación tendría un valor óntico, de manera que le correspondería en la realidad algo distinto de los objetos relacionados.

Occam no se refiere a las relaciones trinitarias, sino a la relación en las creaturas. Y la relación *in creatis* no tiene un substrato real; y los conceptos de relación no son de hecho conceptos que hagan simplemente referencia a seres singulares. «La relación no es otra cosa que la cosa absoluta» [22], entendiendo por cosa absoluta las sustancias y las cualidades. La relación entre un hombre y otro, que es su padre, su amigo o su vecino, no es un añadido, algo distinto de los elementos relacionados; no constituye una tercera realidad entre los individuos en relación.

Las relaciones son términos o nombres que indican absolutos: sustancias y cualidades; y la relación en cuanto tal no tiene una realidad fuera de la mente. Por ejemplo, la paternidad no es algo distinto del padre y del hijo. El *Venerabilis inceptor* no defiende que la relación sea idéntica a su fundamento. «Yo no digo que una relación sea realmente lo mismo que su funda-

perfecta: el ser, la cosa, la entidad, la esencia *{res, ens, entitas, esse, existentia, essentia)* coinciden absolutamente.

20 E. MOODY, *The logic of William of Ockham,* pp. 173-175.

21 Cfr. P. DONCOEUR, «Le nominalisme de G. Occam: la théorie de la relation», en *Revue néo-scolastique* (1921), 5-25; G. MARTIN, «Ist Ockhams Relations- theorie Nominalismus?», en *Fran^iskanische Studien* 32 (1950), 36-51; E. A. MOODY, *The logic of William of Ockham,* pp. 156-161; L. BAUDRY, *Lexique philosophique de G. d'Ockham* (Paris 1958), pp.230-233; G. LEFF, *William of Ockham. The metamorphosis of Scholastics Discourse* (Manchester 1975), pp.230-233; H. Gruí VE, «Zur relations- lehre Wilhelms von Ockham», en *Fran^iskanische Studien* 49 (1967), 248-258.

22 *Sum. log.* I, c.50, p.159; cfr. dd.50-54, pp. 159-179.

mentó; sino que digo que una relación no es el fundamento, sino solamente una intención y un concepto en el alma que significa muchos absolutos» [23].

Si la relación en las creaturas no es una cosa que esté fuera de la mente y, por tanto, no es la realidad misma de las *cosas absolutas*, debe ser algo de la mente, *intra animam;* y la categoría relación, que la significa, ha de ser un signo referido a ese algo de la mente y, por consiguiente, una *intentio secunda.* La relación es un «nombre de segunda imposición o de segunda intención» [24]. Pero sabemos que con esto no se sostiene que es algo arbitrario, que se puede pensar o no pensar caprichosamente, pues los nombres de segunda intención por su propia naturaleza son signos naturales de las primeras intenciones y pueden sustituirles en una proposición [25].

La teoría occamista de la relación fundamenta toda una cosmovisión. Si el universo está constituido de absolutos, sustancias y cualidades, que pueden estar relacionados con mayor o menor intensidad espacio-temporal, no están condicionados ni mediatizados por entidades llamadas *relaciones reales.* El universo no es algo distinto y funcional fuera de los seres que lo integran. Conocer el universo no es partir de un *concepto* general, sino acercarse empíricamente a todos sus singulares, como seres absolutos. Y desde esta perspectiva, Occam ha contribuido al desarrollo de la ciencia experimental.

5. El mundo

Occam se interesó particularmente por el problema de la naturaleza en sí misma considerada y en cuanto objeto de la experiencia sensible, como fuente originaria del conocimiento. El interés occamista por la filosofía de la naturaleza y por la Física de Aristóteles se manifiesta explícitamente en sus obras *Expositio super Physicam, Quaestiones in libros physicorum* y en las *Summulae in libros physicorum,* obra que se conoce también con el nombre de *Philosophia naturalis.* En todos estos tratados se subraya que la experiencia es la base del conocimiento del

23 ***Sent.*** **I, d.30, q.l, p.314.**

24 ***Sum. log.*** **I, c.49, p.155.**

25 ***Sum. log.*** **I, c.ll, pp.38-41;** ***Quodl.*** **V, q.35, pp.583-584.**

mundo natural. Y la experiencia se interpreta a la luz del principio de verificación empírica.

En la cosmología occamista se integran elementos teológicos, filosóficos y físicos. Occam subraya la contingencia del mundo para salvaguardar la libertad y la omnipotencia divinas, aplica el principio de verificación empírica a todos los fenómenos físicos para evitar el recurso a hipótesis de tipo metafíisico en la explicación de las categorías que son propias de la filosofía de la naturaleza, como, por ejemplo, tiempo, espacio, movimiento, cuantidad, etc. Es constante la referencia a Aristóteles, al que trata de superar. Así, por ejemplo, puso en discusión la diversidad de naturalezas que defendía la física aristotélica entre los cuerpos celestes y los cuerpos sublunares. Ambas naturalezas son de la misma materia, pues el principio metodológico de economía, la navaja occamiana, prohíbe admitir diversas sustancias, ya que ambas pueden ser explicadas admitiendo que las dos materias son de la misma naturaleza [2Ó]. También contra Aristóteles, Occam admite la posibilidad de más mundos [27], apoyado en la infinitud de la potencia divina. Dios puede crear otra materia, distinta de la de nuestro mundo, y multitud de individuos de las mismas especies de este mundo. Nada impide que haga con ellos uno o más mundos distintos del nuestro [28] y la pluralidad de mundos implica la posibilidad de un *infinito* real. Esta tesis será muy aireada a partir del Renacimiento.

También el pensador inglés admite la posibilidad de la creación del mundo *ab aetemo,* aunque él no lo afirma ni defienda; simplemente se limita a la posibilidad del hecho. La eternidad del mundo, la pluralidad de mundos y su infinitud son simplemente hipótesis y *posibilidades* que abren a la filosofía un gran horizonte de reflexión. Un siglo más tarde, la filosofía y la ciencia demostrarán la visión anticipadora occamista.

a) **La cantidad** y **el movimiento.** La cantidad suele definirse como extensión en virtud de la cual los cuerpos son divisibles en partes homogéneas. Pero Occam divide la cantidad en continua y en discreta. La cantidad es continua cuando entre las partes de la extensión no hay intermediarios y, por tanto, toda parte tiene un puesto preciso con relación a las otras

[26] ***Sent.* II, q.22, p.397.** [28] ***Sent.* I, d.44, q.un., p.655.**
[2] ***Sent.* I, d.44, q.un., pp.657-659.**

partes de dicha extensión. La cantidad es discreta cuando no sólo se prescinde de los intermediarios entre las partes, sino incluso de su contigüidad. La cantidad discreta se articula y se expresa en una cosa individual, en donde las partes se distinguen claramente aunque sean contiguas. La cantidad discreta, sin embargo, es un concepto que abarca un conjunto de seres particulares y, por tanto, puede ser expresado por un número abstracto. Esta cantidad discreta sólo tiene la realidad que corresponde a las cosas numeradas, mientras que la contigua contiene todas las partes de la cosa real, como son las sustancias y las propias cualidades [29]. Con ello concluye Occam diciendo que la canddad no es algo distinto de la sustancia y de los accidentes. La sustancia material siempre es extensa, pero pueden existir sustancias inmateriales e inextensas [30].

Occam, después de analizar el mundo inmediato, del que disponemos y en el que vivimos, no olvida la *posibilidad* de otras existencias distintas..El teólogo Occam no quiere reducirse a lo inmediato y a la experiencia del filósofo analítico y empirista.

Otro de los conceptos fundamentales de la Física de Aristóteles era el del movimiento entendido como el paso de la potencia al acto a través de un agente operativo. En el movimiento natural, el agente o motor es un principio intrínseco al cuerpo que se mueve, mientras que en el movimiento violento el agente o motor que imprime el movimiento y lo acompaña en su trayectoria es externo. Entra aquí la famosa teoría del *Ímpetus* para explicar los movimientos violentos, como eran los horizontales, en oposición a los verticales o naturales.

Juan Filipón y algunos autores árabes son considerados como precursores de la teoría medieval latina del *ímpetus,* aunque se discute su influjo real en los autores medievales. Occam conocía esta problemática y tomó una explicación diversa de la aristotélica y crítica frente a sus contemporáneos. Según Guillermo, aquello que mueve en un movimiento, después de la separación del movible de su primer lanzador, es el mismo cuerpo que se mueve por sí mismo y no por una fuerza ,

[20] **Los textos de OcCám sobre la causalidad son abundantes, cfr. *Quodl.* IV, qq. 18-33, pp.388-465; *Sum. log.* I, cc.44-48, pp.131-151 y principalmente c.44, pp.131-139, en donde se afirma claramente que la causalidad no es distinta de la sustancia o de la cualidad.**

[30] ***Quodl.* IV, q.30, pp.449-450.**

extraña a él; de modo que es imposible distinguir entre motor y movido [31]. Para Occam, el movimiento es una relación y ésta se reduce a las sucesivas posiciones en el espacio móvil. Y, en coherencia con su principio de economía, niega la existencia de una causa especial para explicar el movimiento violento.

b) **El espacio** y **el tiempo.** Siguiendo la física aristotélica, los medievales solían considerar el espacio o el lugar con dos notas fundamentales: como el límite más interno que abarca a un cuerpo y como *inmóvil*\ en el sentido que todo lugar o espacio tenía su propia posición en relación a un cuerpo fijo, que venía a ser el centro de la tierra que estaba quieta e inmóvil en el centro del universo. Occam se opone a la concepción del espacio como realidad distinta del cuerpo. Interpreta el espacio como la última parte de un cuerpo que contiene otro más. Siendo él mismo un cuerpo extenso, el espacio o el lugar es divisible al infinito, ocupa un puesto preciso y es movido del mismo modo que todos los cuerpos.

Si el espacio no es algo distinto de la superficie del cuerpo con el que está relacionado, es evidente que toda cosa está en un lugar. Occam recalca además que el tiempo no es una cosa distinta del movimiento. «Yo digo que ni el tiempo ni algún *successivum* significan una cosa distinta del movimiento» [32]. De cualquier modo que se interprete el tiempo, jamás es algo añadido al movimiento. La definición aristotélica del tiempo como «medida del movimiento según un antes y un después» es válida siempre y cuando se evite interpretar el tiempo como una realidad extramental distinta de la de las cosas en movimiento. El tiempo, pues, es una realidad mental, es decir, un *término* o un *nombre*, como gusta llamar Occam.

[31] *Sent.* II, q.7, pp.99-151. Al declarar Occam que el movimiento se identifica con el cuerpo movido, que continúa en tanto que un obstáculo o una resistencia no le para, se está anticipando con mucho tiempo al principio de inercia. Como ha subrayado Duhem, la tesis occamista suplantó el principio aristotélico según el cual todo movimiento supone un motor distinto del movible y en contacto con él. Se trata de una visión revolucionaria y anticipadora. P. DUHKM, *Titudes sur Léonard de Vinci* (Paris 1955), vol. II, pp.191-192. Sobre el influjo de Occam y de los occamistas en la ciencia cfr. A. SiCLARl, *Occam. Ilproblema della scien^a* (Padova 1969); F. Bottin, *La scien^a degli occamisti. La scien^a tardomedievale dalle origini del paradigma nominalista alia rivolu^one sáentifica* (Rimini 1982); J. Biard, «L'unité du monde selon Ockham», en *Vivarium* 22 (1984).

[32] *Sent.* II, q.12, p.187.

6. De la metafísica a la física

La crítica que hace Occam a la Física de Aristóteles, y también a la tradicional, está fundamentalmente en pasar de los conceptos metafísicos aristotélicos a la naturaleza física de los seres individuales. Las categorías de Aristóteles, que son modos diferentes de referirse a los entes, hay que interpretarlas como un conjunto de conceptos que no ofrecen ninguna división real en los seres singulares. Unicamente, las categorías de la sustancia y de la cualidad significan cosas absolutas y diferentes: una cosa es una sustancia, un sonido o un color es una cualidad. Si exceptuamos la relación, a la que no corresponde ningún substrato real, todas las demás categorías significan cosas individuales y connotan aspectos concretos del real. Ejemplo típico de la reducción a lo singular se encuentra en la cantidad, que no es otra cosa que las mismas cosas individuales cuantificadas.

Los mismos conceptos aristotélicos de materia, de forma y de privación tienen una referencia física concreta y son redu- cibles a la singularidad de los seres. No existe materia indife- renciada y no cuantificada en el mundo natural. Si todos los conceptos no significan otra cosa que realidades singulares, quiere decir que sólo tiene consistencia el real en acto. En esta perspectiva hay que interpretar también la dualidad de *acto* y *potencia.* En la naturaleza se da una sucesión de estados y procesos actuales, y por eso la potencialidad es una figura, un nombre para indicar la realidad de un ser que todavía no es. La física es destino inevitable de la ontología.

La ontología no desaparece en el occamismo, sino que viene reducida a una dimensión minimal. Si la ontología, como vimos en el primer capítulo, tiene por objeto el ser concreto en su singularidad, sólo puede interpretar la singularidad como existencia situada en el espacio y en el tiempo, como materia cuantificada y como forma geométrica. Si la ontología está volcada a la experiencia y a la intuición del singular, el conocimiento de lo real no se logrará a través de las esencias, de las definiciones universales, sino a través de la experimentación. De este modo, la física absorbe todo el conocimiento real y verdadero, pues sólo ella puede ofrecer conocimientos empíricamente fundados de todo aquello que está situado en el espacio y en el tiempo. Si el pensamiento de Occam trata de

zafarse de una visión metafísica de la naturaleza, no es para refugiarse en una matematización universal, ya que él no previo la matemática como respuesta última a la intuición del singular [33].

IV. La lógica

El *Venerabilis inceptor* dio máxima importancia a la lógica, no simplemente como tratado, como *organon,* como instrumento para el saber, sino como todo un sistema filosófico *lógicamente* estructurado. A su gran obra *Summa logicae,* al más importante de sus escritos filosóficos, la precedieron otros trabajos de carácter lógico, como los comentarios al *Isagoge* de Porfirio, a los *Elencos sofísticos,* al *Perihermeneias* y a las *Categorías* de Aristóteles. Conocía muy bien la lógica aristotélica y las diversas interpretaciones de su tiempo, a las que trató de ofrecer una solución personal y original con gran incidencia en la epistemología y en la gnoseología.

Aunque estructura su *Lógica* según la clásica división de términos, proposiciones y silogismos o de concepto, juicio y raciocinio, sin embargo sus pretensiones filosóficas abarcan el filosofar mismo. La lógica no es para Occam un saber regional, ni siquiera un puro instrumento para el razonar y el saber. Es todo un proyecto filosófico óntico y trascendental.

El cometido primordial de la lógica está en focalizar correctamente las leyes de juego del pensamiento discursivo, clarificar el lenguaje y ver el alcance de nuestra capacidad cognoscitiva. La lógica tiene una función en la filosofía totalmente práctica \ «La lógica es el instrumento más eficaz de todas las artes, sin la que ninguna ciencia puede ser conocida perfectamente» [2]. Pero su mediación no es puramente instru-

[33] Heidegger, tratando del «mundo como simple objeto para un sujeto», hace observar que este fenómeno ha sido preparado «desde lejos, sobre el terreno del lenguaje, por la separación nominalista de las palabras y de las cosas. El formalismo occamista, evacuando el concepto de realidad, hace posible la idea de una clave matemática del mundo». «Semanaire de Thor», en *Questions* IV (Paris 1987), pp.220-221. Aunque es cierto que Occam ofrece un conocimiento cuantitativo de la materia, sin embargo no puede olvidarse su insistencia sobre el singular, incontrolable a cualquier tipo de universalización.

[1] La lógica, como ciencia práctica, cfr. *Sent.* I, Prol., q.ll, p.316.

[2] *Sum. log.* Prol., c.l, p.6.

mental y técnica, sino que se hace crítica y operacional epistemológicamente.

1. Términos y signos lingüísticos

En la terminología occamista viene a coincidir la noción de término con la de signo lingüístico. «Hay que saber que, conforme a lo que dice Boecio, el discurso es de tres modos, a saber: escrito, pronunciado y concebido —no teniendo ser más que en el entendimiento—, y que del mismo modo el término es de tres modos: escrito, pronunciado y concebido. El término escrito forma parte de una proposición inscrita sobre algún cuerpo^ que el ojo físico vea o pueda ver. El término pronunciado forma parte de una proposición pronunciada oralmente y que puede ser escuchada por el oído físico. El término concebido es una intención o pasión del alma, significante o consignificante con otras cosas, alguna cosa natural, que puede formar parte de una proposición mental y puede estar en el lugar de dicha cosa» [3]. El término es siempre algo real que remite a cosas reales. Puede ser una cosa *escrita,* una cosa *pronunciada* o una cosa *pensada.* La primera tiene la materialidad de un grafismo, la segunda tiene la materialidad de un sonido y la tercera la cualidad real de un acto del espíritu.

Mientras el término pronunciado y escrito es resultado de una libre convención, el concepto es un signo natural. El concepto de hombre, por ejemplo, es un signo natural que ha sido producido en el espíritu por la aprehensión de hombres singulares; y no podemos modificar el concepto *hombre,* aunque quisiéramos. Sin embargo, su expresión o exteriorización hablada o escrita es puramente convencional: *hombre* en español, *uomo* en italiano, *man* en inglés, *Mensch* en alemán, etc. El

Sum. log. I, c.l, p.7. En Occam se da un doble tipo de significación: a) *Significaáón representativa,* que presupone un conocimiento previo de la cosa significada y, por eso, es una significación fundamentalmente *re-memorativa* y *re-presentativa,* es decir, recuerda y hace presente un conocimiento previo, b) *Significación lingüística,* que ocupa el puesto de la cosa significada y, por ello, es suposicional. Por eso se constituye en signo lingüístico que puede ser *natural* (concepto) y *arbitrario* (oral o escrito). Tanto la significación representativa como la significación lingüística tienen la propiedad de llevarnos al conocimiento de otra realidad distinta de ellas.

término escrito u oral necesariamente deriva y depende del concepto mental y no tiene sentido alguno si no está asociado a él. «El concepto significa naturalmente alguna cosa primariamente y la palabra significa la misma cosa secundariamente» [4]. Sin embargo, Occam precisa que todos los términos designan el objeto directamente. Incluso los términos orales o escritos designan las cosas directamente, aunque les venga su razón de significar por su vinculación al concepto. Por consiguiente, no sucede que los términos orales o escritos signifiquen primariamente los conceptos y, mediante ellos, las cosas [5]. Sin embargo, hay que tener en cuenta que los signos lingüísticos, orales o escritos, son más amplios y complicados que los signos mentales, o conceptos, a causa de los sinónimos y de las formas literarias [6]. Occam llamó al concepto o *terminus conceptus* «signo natural», porque entendía que la percepción directa o la intuición inmediata de una cosa produce naturalmente en la mente humana el concepto de aquella cosa. El concepto es signo natural y signo natural lingüístico porque es la reacción natural del entendimiento humano frente a la presencia activa de un objeto. El concepto es la expresión y la respuesta del mismo proceso del conocer.

Hay varios tipos de términos tradicionalmente admitidos: *a) categoremáticos,* que tienen un significado preciso y claro; son términos que se refieren directamente a una realidad y tienen un significado concreto cuando van solos, como, por ejemplo, *perro, carro, rosa;* b) *sincategoremáticos,* que no tienen significado propio si no van unidos a términos categoremáticos, como, por ejemplo, *todos, algunos, ninguno,* etc., y que significan algo cuando acompañan a un sustantivo: caballo, hombre, rosa, etc.; c) *absolutos* son aquellos términos que significan una cosa en sí, en su realidad singular, como son las sustancias y las cualidades de las cosas; d) *connotativos* son aquellos términos que significan un objeto en referencia a otro, como, por ejemplo, *padre, hijo, vecino* [7].

4 *Sum. log.* I, c.l, p.8. 5 *Sum. log.* I, c.l, pp.7-9.

6 *Sum. log.* 1, c.3, pp.11-14.

***Sum. log.* I, cc. 4-10, pp.15-38; *Quodl.* IV, q.35, p.471s. «Afirmo que Aristóteles era del parecer que con el nombre *hombre* no se expresa ninguna otra cosa imaginable que no sea por lo mismo expresada con el nombre *humanidad* y viceversa. La razón de ello está en el hecho que no existe en la tierra ninguna cosa que no sea o materia o forma o un compuesto de materia y forma o un**

Los términos también pueden dividirse en de *primera inten- ción* y de *segunda intenáón.* Los de primera intención son aquellos términos que no son signos ni pretenden serlo, ya que simplemente designan objetos extramentales (árbol, caballo, hombre...). Los de segunda intención son aquellos términos que significan conceptos universales (especie, género) [8]. En la proposición «el hombre es mortal», el término *hombre* es un signo y está en lugar de todos los hombres, que no son signos, sino realidades. Se trata de un término de primera intención. Pero en la proposición «la especie integra a muchos individuos», el término *especie* no se refiere a cosas, sino que representa nombres de grupos: caballo, perro, hombre, que son signos. El término *especie* es un término de segunda intención.

Sobre la univocidad o equivocidad de los términos, Occam puntualiza que el término oral o escrito, en cuanto signo convencional, sólo puede ser equivoco o unívoco. «Equívoco es aquel término oral que significa muchas cosas y no está subordinado a un solo concepto, sino que es un único signo subordinado a más conceptos o intenciones de la mente. Se dice unívoco, sin embargo, a todo aquello que está subordinado a un solo concepto, signifique o no más cosas» [9]. Entre la equivocidad y la univocidad de los términos convencionales no hay término medio. Y, por tanto, no existe espacio para la analogía. Tesis repetida tanto en la *Summa logicae* cuanto en el *Comentario a las Sentencias.*

2. Significación de los signos

Puede decirse con Teodoro de Andrés «que toda la lógica de Ockham está dominada por la palabra *signo* o sus correspondientes: *significare, significans, significado, significatum,* etc.» [10]. Oc-

accidente de tal compuesto. Pero ambos nombres (hombre y humanidad) expresan igualmente cada una de estas cosas, como es claro por inducción». *Sum. log.* I, c.7, p.23.

[8] *Sum. log.* I, cc.11-12, pp.38-44.

[9] *Sum. log.* I, c.13, pp.45-46.

[10] T. DE ANDRÉS, *El nominalismo de Ockham,* p.77; véase también pp.77-149. Sobre el tema de la significación cfr. E. HOCHSTETTER, *Studien %ur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham* (Berlin-Leipzig 1927), pp. 11 Os.; E. A. MOODY, *The logic of Ockham,* pp.30s.; Ph. BOEHNER, *Collected on Ockham,* pp. 150s.; P. ALFÉRI, *Guillaume d'Ockham,* pp.265s.

cam es muy consciente que el término *significar* tiene muchos sentidos entre los lógicos [n]. Pero él interpreta el *significar* como un remitir del signo a una realidad nueva diferente, es decir, el tener conocimiento de un modo o de otro de esa realidad a que hace referencia. La función significativa en Occam es muy amplia. No solamente se limita a la función significativa del signo material o sensible, sino que está abierto a un posible tipo de signos que no requieran ser conocidos previamente para conducirnos al conocimiento de una realidad nueva.

El signo tiene un carácter de referencia a otra realidad, envía y orienta hacia-otra-cosa. Tiene una misión epistemológica esencialmente referencial, de envío-a-una-realidad que puede ser conocida.

Occam se plantea el problema de cómo son significados los singulares o qué es lo que queda de los singulares en los signos, tanto naturales como convencionales. Se trata, pues, de un problema semiológico. La significación es un hecho fundamental de la experiencia cotidiana. La significación es una relación con la realidad. Pero se trata de una *relación de ra%ón.* «Dado que la palabra no significa la cosa sino por una institución, que es una acción del entendimiento, de modo que, si la palabra *hombre* no hubiera sido instituida por el entendimiento para significar, no significaría y no sería una palabra significativa; la significación de esa palabra puede llamarse, pues, una relación de razón» [12].

El cometido de la significación consiste en hacer referencia a los singulares respetando las reglas de juego del uso de los signos.

En Occam «hay un primado del signo —como afirma Alféri [13]— que justifica el ejercicio de una disciplina filosófica relativamente autónoma: la semiología», que es descriptiva y normativa al mismo tiempo. Pero es más práctica que teórica. Es *mostrativa,* es "decir, muestra cómo hay que hacer un buen uso de los signos para construir frases con sentido y según las reglas fundamentales de la referencia a las cosas singulares [14].

11 *Sum. log.* I, c.33, pp.95-96.

12 *Quodl.* VI, q.30, p.699. Esto vale no sólo para los signos convencionales, sino también para los conceptos en cuanto suponen una acción del entendimiento.

13 P. Alféri, *Guillaume d'Ockham,* p.266.

14 *Sent.* I, Prol., q.ll, pp.316-317.

La referencia de los signos está orientada a la singularidad desde el punto de vista del lenguaje.

Significar implica diversos actos: *a)* hacer referencia a alguna cosa, que es el aspecto más fundamental del signo. La significación viene a identificarse con la *referencia* en sentido estricto [15];
b) ocupar el puesto de alguna cosa, es decir, es una *suposición* o un *suponer por; c)* formar parte de una proposición, es decir, aquello que se llama la *predicación* [16]. Esa terminología, aunque es común a los lógicos, adquiere en Occam una especial referencia al mundo de los singulares. Si la referencia es la nota fundamental del signo, quiere decir que nuestra relación a los singulares es primordial. Y esta relación primordial con el ser concreto debe mantenerse y expresarse en el orden ontològico y en el orden epistemológico. El signo, pues, es una permanente referenciabilldad a lo existente; y su misión es la de hacernos pensar sobre un fondo ontològico y empírico. El signo es la mostración de lo que existe y es permanente referencia expresiva de la realidad real.

3. Teoría de los universales

El concepto no es fácil de comprender porque es una realidad mental ambivalente. Si se le considera en sí mismo se presenta como una entidad realmente singular y numéricamente una, pero si se le considera en relación a su función significativa, es decir, en cuanto se predica de muchas cosas, entonces es universal. Esta interpretación del concepto es común a Occam [r] y a la mayoría de los maestros medievales: Alberto Magno, Tomás de Aquino, Buenaventura, Escoto, etc., aunque difieren en la interpretación. Pero estos últimos, no obstante sus diferencias personales, partían de la tesis de Avicena de la *natura universalis* y sostenían que la naturaleza común de las cosas, considerada en su esencialidad específica, no es ni universal ni particular, pues si fuera exclusivamente universal no podría multiplicarse en los seres individuales; y si fuera exclusivamente individual no podría unlversalizarse en el

[15] Cfr. *Quodl.* V, cj.16, p.543. [16] *Sum. log.* I, c.12, pp.43-44.

[1] *Sum. log.* I, c.14, pp.47-48; cfr. F. FEDERHOFER, *Die Hrkenntnislehre Wilhelms von Ockham* (München 1924).

entendimiento humano. La naturaleza específica o la esencia común de las cosas, considerada en sí misma, es neutra o indiferente a ser universal o particular, porque es al mismo tiempo fundamento de la universalidad mental y de la singularidad individual concreta.

Occam ataca esta interpretación de la universalidad de las esencias y de los conceptos en cuanto que es una simple mitigación de la tesis platónica de los universales. Los universales son recursos inútiles para explicar la realidad. Afirmar que un individuo se constituye mediante una síntesis proporcionada de elementos singulares y de elementos universales, como pretenden los que defienden la *naturaleza común*, es multiplicar los entes sin necesidad y va contra el principio de economía [18]. La respuesta occamista al problema de los universales es clara: los universales son términos *(terminiconcepti)* que significan cosas reales e individuales y en las proposiciones están en su lugar. Unicamente existen las cosas individuales, y por el hecho de que exista algo, debe ser individual. No hay ni puede haber universales existentes. Afirmar la existencia extramental de los universales es aceptar la contradicción.

Si el universal tuviera una autonomía propia, distinta y desligada de la esencia individual de las cosas, Dios podría crear el universal sin crear ningún individuo correspondiente a tal universal. Pero es contradictorio que Dios pueda crear la humanidad sin que haya hombres [19].

El realismo de los universales, en cualquier modo que se presente, es indefendible. Entre el universal y el singular hay una diferencia neta: el universal es un concepto, un signo mental, y el singular es un ente real, una individualidad que existe con existencia ontològica y empírica. «El universal es un concepto de la mente que, según una opinión probable, no difiere del acto de entender» [20]. El concepto, pues, no es una representación mental abstracta. Como signo es una pura intelección, una referencia de lo real, algo que tiende hacia. Bajo el aspecto lógico, la fuerza significativa de los conceptos se manifiesta en la capacidad de suposición, de evocación y de estar en el lugar de la cosa significada en una proposición [21].

[18] ***Seni.* I, d.2, q.5, pp.158-159.** [20] ***Sum. log* I, c.15, p.53.**

[19] ***Sum. log.* I, c.15, p.51.** [21] ***Sum. log.* I, c.33, pp.95-96.**

Que el concepto universal sea una cualidad del acto intelectivo o que sea el acto mismo del entender no importa tanto y es una cuestión secundaria. Lo importante es la tesis de que «el universal no es algo existente de algún modo fuera del alma, sino que todo aquello que es predicable de muchas cosas está en la mente, por su propia naturaleza, sea objetiva sea subjetivamente, y ningún universal pertenece a la esencia o quididad de cualquier sustancia» [22]. La existencia del universal consiste en un acto del entendimiento y tiene valor en cuanto tal. Es un modo de concebir y de conocer las realidades individuales.

Occam no sólo integra el problema del concepto en el acto intelectivo, sino también en el dinamismo significativo de la proposición como unidad primaria del lenguaje. «La gran originalidad del ockhamismo —dice De Andrés— nos parece consistir en haber planteado el problema del conocer no al nivel *atómico* del concepto, considerado en sí mismo como unidad primaria, sino al nivel *molecular* de proposición. El problema de los universales, que le sirve a Ockham de punto de partida, queda así situado en una perspectiva nueva y original» [23]. El concepto refleja la realidad y la hace inteligible, pero se hace significativamente demostrable en la suposición proposicional.

4. La demostración

Para hacer un buen uso de los signos en las proposiciones hay que sujetarse a las pruebas intuitivas apropiadas. Hay que respetar tanto las reglas del discurso como las condiciones de verificación. Si eso no se tiene en cuenta, el discurso no será tanto un conjunto de frases falsas cuanto de frases inverifica- bles, es decir, un discurso que no es ni verdadero ni falso.

Todas las proposiciones verdaderas que se refieren a los singulares están fundadas empíricamente sobre la intuición del hecho de existencia y de las cualidades de las cosas. Pero para encontrar su verdad *universal* hay que apoyarse en las notas esenciales de los seres singulares y en la posible extensión de una definición a los componentes de toda una serie de singulares. En tanto que su verdad *necesaria* se fundamenta en la

[22] *Sent.* I, d.2, q.8, pp.289-290; cfr. *Sent.* I, d.2, q.4, pp. 122-127.
[23] T. de Andrés, *El nominalismo de Guillermo de Ockham*, p.234.

necesaria invariancia de los efectos producidos por los singulares, que participan de notas intrínsecas comunes. Las proposiciones universales y necesarias forman las premisas de un razonamiento científico. Las premisas se rigen por la regla de la universalidad afirmativa o negativa y se desenvuelven en un entrelazamiento coherente que conduce a una conclusión lógica. A partir de un grupo mínimo de frases verdaderas se llega a otra frase verdadera según las reglas lógicas del silogismo [24]. Occam, aunque insista tanto en los singulares, no niega la ciencia en cuanto conocimiento de proposiciones universales.

En la tercera parte de la *Summa logicae* se expone tanto el silogismo en general como el silogismo demostrativo, con las leyes y reglas que los caracterizan. Se distinguen varios tipos de silogismo: a) *demostrativo,* en el que las premisas son necesarias y evidentes; b) *tópico,* que se funda sobre premisas probables, y son probables las proposiciones que, aun siendo verdaderas y necesarias, no son evidentes por sí mismas; c) *particular*; que no es ni demostrativo ni tópico ya que puede tener diversas expresiones en cuanto que puede fundarse sobre premisas probables o improbables; d) *uniforme,* cuando sus proposiciones son homogéneas; e) *mixto,* cuando tiene premisas heterogéneas. El silogismo, en cuanto tal, trata principalmente de la coherencia formal del discurso más que de su verdad [25].

El más importante de los silogismos es el demostrativo, en cuanto que con este término todos entienden la demostración científica [26], es decir, el logro de la verdad necesaria mediante el conocimiento evidente de otras dos verdades necesarias. Pero hay demostraciones *apriori* o *propter quid* y demostraciones *a posteriori* o *quia.* La demostración «*propter quid* es aquella demostración sacada de premisas necesarias absolutamente *a priori;* la cual quita toda duda y todo problema acerca de la conclusión». Sin embargo, «la demostración *quia* no procede en absoluto de premisas *a priori,* o hecha la demostración no desaparece todo problema sobre la conclusión» [27]. La demostración *propter quid* es la más perfecta. De hecho, en el *Comen-*

[24] «Todos aquellos que hablan como conviene de la demostración entienden 3or ella un silogismo compuesto de dos premisas, necesariamente conocidas, por as que es conocida una conclusión que sería de otro modo ignorada». *Sum. log.* III-2, c.l, p.506.

[25] *Sum. log.* III-l. c.l, 361. [27] *Sum. log.* III-2, c.19, p.536.

[26] *Sum. log.* III-2, c.l, p.505.

tario a las Sentencias la llama *demostrado potissima* porque en ella el conocimiento de la conclusión depende absolutamente del conocimiento de sus premisas; lo que no sucede con la demostración *quid,* que llega a la conclusión sin conocer con certeza la causa y no resuelve todas las dudas de la conclusión.

Occam dio mucha importancia al conocimiento demostrativo del silogismo, válido para la filosofía y fuera de la filosofía. Para él, la forma silogística es igualmente válida en otros campos [28]. Era partidario de la tesis aristotélica de la *ciencia* demostrativa. Este aspecto *racionalistico* del sistema occamista no puede pasarse por alto cuando se le califica de empirista.

5. La suposición

Las proposiciones son como el entramado y el tejido de que está hecho el -saber, pues toda nuestra ciencia tiene su consistencia en proposiciones, y éstas se forman con términos universales (pensados, hablados o escritos). Pero estos términos tienen sentido y valor dentro de una proposición en la medida que tienen una significación. Un término significa un objeto cuando *hace las veces* de él, cuando está en su *puesto* y lo suple. Esta función del término, que está en *lugar* de un objeto, se llama *suposición* {*suppositió).* La suposición y la significación son propiedades distintas, aunque vinculadas, de los términos, como se precisa en la *Summa logicae* [29].

[28] *Sent.* I, d.2, q.5, pp. 165-166.

[29] *Sum. log.* I, c.33, pp.95-96. La teoría de la suposición tuvo gran desarrollo en la lógica escolástica a partir del siglo xi. Fue desarrollada de modo especial por Pedro Hispano (1210-1277) en su *Tractatus* que tuvo notable influjo hasta finales del siglo xm. La *suposición* también fue expuesta por otros autores de ese siglo, tales Shyreswood, Lamberto de Auxerre, el mismo R. Bacon, etc. A principios del siglo xiv, Walter Burleigh publicó un interesante *Tractatus de suppositionibus* que ciertamente influyó en Occam, como hace observar S. BROWN, «Walter's Treatise *De suppositionibus* and its influence on William of Ockham», en *Franciscan Studies* 32 (1972), 15-64. Sobre la doctrina de la *suposición* véase L. M. de RIJK, *Lógica modemorum, 2* vols. (1962 y 1967); del mismo autor, «The origins of the theory of the properties of terms», en *The Cambridge history of later medieval philosophy,* por AA.W. (Cambridge 1982), pp. 161-174. Importantes aclaraciones sobre el tema las ofrece A. MAIERÜ, *Terminología lógica della tarda Scolastica* (Roma 1972); cfr. G. PRIEST y S. READ, «Merely confused supposition: A theorical advance or mere confusion?», en *Franciscan Studies* 40 (1980); C. PANACCIO, «G. d'Occam et les paradoxes sémantiques», en *Cahiers d'épistemologie* (Montréal 1987).

La suposición es una propiedad de los términos, pero sólo cuando éstos forman parte de una proposición en cuanto sujeto o predicado. La suposición es, pues, para Occam, la dimensión semántica de los términos de una proposición, es decir, la referencia de los términos a objetos, que pueden ser personas, cosas u otros términos, que no sean abstractos. Hay tres clases de suposición: a) *Personal,* cuando el término significa individuos reales y singulares; por ejemplo, el *hombre corre;* el término *hombre* significa sólo los hombres concretos que pueden correr (Sócrates, Platón, Pedro, etc.), b) *Simple,* cuando el término significa algo común; por ejemplo, *el hombre es una especie;* el término *hombre* no significa un individuo, sino una especie, una comunidad genérica, c) *Material,* cuando el término significa la palabra misma que lo constituye, es decir, cuando está en el *lugar* de si mismo o de sus sinónimos gramaticales; por ejemplo, *el hombre es un nombre* o está escrito *hombre*; aquí la palabra *hombre* es simplemente un signo gráfico y no está en *lugar* de un individuo singular ni de un concepto [30]. Occam subraya que de las tres clases de suposición, la principal es la personal.

La doctrina occamista de la suposición es el fundamento para una nueva definición del significado predicativo del verbo ser. «Las proposiciones como: *Sócrates es hombre* o *Sócrates es animal,* no significan que Sócrates tenga la humanidad o la animalidad ni significan que la humanidad o la animalidad esté en Sócrates, ni que el hombre o el animal esté en Sócrates, ni que el hombre o el animal es una parte de la sustancia o de la esencia de Sócrates o una parte del concepto sustancial de Sócrates, sino que significan que Sócrates es verdaderamente un hombre y verdaderamente un animal; no en el sentido que Sócrates sea este predicado *hombre* o este predicado *animal,* sino en el sentido que hay algo por lo cual estos dos predicados están en lugar de Sócrates» [31]. La única realidad que corresponde a los universales es la de los singulares. Por tanto, los términos o nombres con los que formamos las proposiciones, que constituyen nuestra ciencia, son otros tantos signos, o referencias, que en el lenguaje *están* en el puesto de los existentes correspondientes. El buen uso de los signos ayuda a

[30] *Sum. log.* **I, c.64, pp. 195-197.** [31] *Sum. log.* **II, c.2, p.250.**

distinguir claramente el oficio y el significado de cada término en las diversas partes del discurso. El buen uso de los signos consiste en distinguir los diversos niveles del lenguaje y en clarificar su propia significación y referenciabiiidad.

Con la teoría de la suposición, Occam realiza un proceso al lenguaje de la metafísica tradicional, ya que las proposiciones universales de dicha metafísica hacen mal uso de los signos, pues no distinguen abiertamente entre hablar de conceptos y hablar de seres, porque los filósofos medievales creen hablar de la universalidad del ser, siendo así que ella sólo puede estar en la categoría de los conceptos. El fallo de la metafísica tradicional, según Occam, no es sólo ontològico, sino también lingüístico [32]. La teoría de la *suposición* ayuda a clarificar y saber si un signo tiene o no verdadera referencia y significación y a no confundir el nivel del concepto con el nivel de los singulares.

6. La verdad

Occam se separa de la concepción tradicional de la verdad, que venía definida como *adaequatio intellectus et rei,* es decir, como adecuación entre el *sujeto* que conoce y el *objeto* conocido, para defender que la verdad de una proposición coincide con la proposición misma. La *verdad* es un término abstracto, mientras que su concreción, lo *verdadero,* es un término conno- tativo, es decir, designa directamente la proposición de la que se predica e indirectamente designa la relación que hay entre la proposición y el estado de las cosas reales. Pero para valorar a relación que hay entre la proposición y el estado de las cosas significadas por los términos de la proposición se debe separar la suposición de los términos. Cuando el sujeto y el predicado

[32] El duro proceso que hace Occam al lenguaje de la metafísica, a propósito de la *suposición,* está en el c.66 de la *Sum. log.* I, pp. 199-205, en donde se trata de desenmascarar, en muchas proposiciones universales, una confusión entre hablar de conceptos y hablar de seres, es decir, confusión entre suposición *simple* y suposición *personal* Según De Andrés, en la terminología occamista de la *suposición* se contiene el núcleo de una teoría del metalenguaje, en cuanto lenguaje sobre el lenguaje a diversos niveles. Por otra parte, el hecho «de establecer Occam los límites claros entre las ciencias metalingüísticas y la ciencia real constituye, a su vez, una contraprueba frente a esas acusaciones de escepticismo y de ser él un destructor de la ciencia real». *El nominalismo de Guillermo de Ockham,* p.277.

suponen o están en *lugar* de la misma realidad, entonces tenemos una proposición verdadera. Cuando, por el contrario, el sujeto y el predicado no *suponen* o no están en *lugar* de la misma realidad, la proposición es falsa [33].

El criterio para valorar si una proposición es verdadera o falsa está en la teoría de la *suposición* y según las reglas de juego de cada proposición. En la segunda parte de la *Summa logicae* se divide la proposición en *categórica* e *hipotética*. La *categórica* es aquella proposición compuesta exclusivamente de sujeto, cópula y predicado. Esta proposición categórica se subdivide en proposiciones de *inherencia*, que afirman la existencia o no existencia de algo; proposiciones *modales*, que tratan de la necesidad, la contingencia, la posibilidad o la imposibilidad de la existencia o no existencia de una cosa [34].

Las proposiciones *hipotéticas* o condicionales son el resultado de la unión de dos proposiciones categóricas mediante la conjunción *si* o de otras formas gramaticales similares a dicha conjunción. Las proposiciones hipotéticas son verdaderas cuando todos sus componentes son verdaderos. Hay también proposiciones *disyuntivas,* que están compuestas por varias proposiciones categóricas unidas por las conjunciones *o, o bien, o sea.* Para la verdad de este tipo de proposiciones se requiere que sea verdadera al menos una de las proposiciones integrantes. En cuanto a la verdad de las proposiciones *causales,* que resultan de la unión de varias proposiciones categóricas mediante la conjunción *porque,* se exige que todas las proposiciones implicadas sean verdaderas y que la proposición antecedente sea causa de la siguiente. Las proposiciones *temporales,* formadas por varias categóricas y unidas por un adverbio de tiempo, son verdaderas cuando sus respectivas proposiciones son verdaderas durante el tiempo indicado por el adverbio temporal. Lo mismo debe decirse de las proposiciones locales unidas por un adverbio de lugar [35].

[33] *Sum. log.* I, c.43, pp.129-131; *Quodl.* V, q.24, pp.574-582.

[34] *Sum. log.* II, cc.1-37, pp.243-354, hace una gran variedad de distinciones y precisiones con las respectivas reglas que regulan las diversas proposiciones.

3r) *Sum. log.* II, cc.32-36, pp.347-354. Para una interpretación de la teoría occamista de las consecuencias y de las implicaciones condicionales, según el moderno cálculo lógico, véase Ph. BOKHNKR, *Medieval logic* (Manchester 1952), 3p.58-70, en donde Boehner sigue en parte a J. SALAMUCHA, «Die Aussagenlogik :>ei Wilhelm Ockham», en *FrangískanischeStudien* 32 (1950), 97-134; A. GHISALBKR- TI, *Guglielmo di Ockham,* pp.57-63.

La mayoría de los trabajos actuales sobre lógica medieval defiende que en los autores de los siglos xm y xiv el criterio de verdad lógica es formal en sentido moderno, dado que viene determinado por el modo como se presentan los componentes de las proposiciones y no por el significado de los términos. Los componentes materiales de las proposiciones son términos categoremáticos, en tanto que los componentes formales son sincategoremas, que corresponden a los signos que actualmente se llaman constantes lógicas [36].

La mejor confirmación de que la lógica occamista tiene una orientación formal se encuentra en la teoría de las consecuencias. Se llama consecuencia la proposición hipotética condicional [37]. Pero hay que distinguir entre la consecuencia *factual* (*ut nunc*), que sólo es válida durante un cierto período de tiempo, y la consecuencia *absoluta* (*simplex*), que es válida siempre. Valgan como ejemplos: «todo animal corre, luego Sócrates corre»; sólo es válida mientras exista Sócrates y, por tanto, es una consecuencia actual; mientras que la implicación de estas dos proposiciones: «ningún animal corre, luego ningún hombre corre» es siempre válida y absoluta, porque la primera proposición nunca será verdadera si no lo es también la segunda [38].

Hay otra distinción más importante aún, la que se da entre consecuencia *formal* y consecuencia *material*. Se llama *formal* aquella consecuencia que es válida en fuerza de una regla lógica que atañe a la sola estructura de las proposiciones. Se llama *material* aquella otra consecuencia que tiene valor en razón de los términos que la componen. Los lógicos modernos acentúan particularmente esta última, porque la teoría occamista de las consecuencias materiales sintoniza mejor con la doctrina del *condicional* o de la *implicación material* de la lógica moderna [39].

Si se sopesa que para Occam una consecuencia actual es siempre una implicación material, lo mismo que lo es la

[36] Cfr. E. A. MOODY, *Truth and consequence in medieval logic* (Amsterdam 1953), pp. 15-26; A. GHISALBERTI, *Introdu^ione a Ockham,* pp.85-87.

[37] *Sum. log.* II, c.31, p.347. [38] *Sum. log.* III-3, c.l, pp.587-588.

[39] Cfr. Ph. BOEHNER, «Does Ockham know of material implication?», en *Collected articles on Ockham,* pp.319-531; G. B. MATTHEWS, «Ockham's supposition theory and modern logic», en *Thephilosophical review* 73 (1964), 91-99; M. MULLICK, «Does Ockham accept material implication?», en *Notre-Dame Journal of formal logic* 12 (1971), 117-124; M. MCCORD ADAMS, «Did Ockham know of material and strict implication? A reconsideration», en *Franciscan Studies* 33 (1973), 5-37.

consecuencia absoluta, y si se considera que las reglas de juego de las proposiciones hacen de la implicación una función de verdad, se puede concluir que el criterio que presenta él de la verdad lógica es formal en sentido moderno.

7. Ciencia real y ciencia racional

No solamente la verdad lógica, sino también la misma ciencia está supeditada a la teoría de la suposición. Occam entiende por ciencia una cualidad y un hábito mental como resultado de muchos actos del conocer. A través del acto cognoscitivo, la mente humana adquiere algo nuevo que antes no poseía, es decir, llega a conocer algo que antes ignoraba. Este *algo* nuevo que adquiere el espíritu humano es o un acto del entendimiento o un acto de la voluntad, que se traduce en la categoría de cualidad. Es decir, para Occam, la ciencia no encaja en las categorías aristotélicas de la sustancia ni de la cantidad ni de la relación, sino de la cualidad (*qualitas*) [40].

Occam divide la ciencia en dos tipos diferenciados: ciencia real y ciencia racional. La primera se refiere a las cosas reales, la segunda se refiere a los términos que no representan inmediatamente las cosas reales, como son las especies y los géneros. La diferencia entre ciencia real y ciencia racional consiste en que las partes o los términos de las proposiciones conocidas por la ciencia real están en lugar de las cosas, lo que no sucede con los términos de las proposiciones conocidas por la ciencia racional, ya que estos términos están en lugar de otros términos [41]. La lógica, que es una ciencia racional, presupone la ciencia real y se fundamenta en ella debido a que los términos de segunda intención se apoyan y se justifican en los términos de primera intención.

La ciencia real se refiere a los singulares o seres individuales. Pero al sostener que la ciencia real se polariza y se interesa por las cosas concretas, Guillermo no pretende negar la doc-

[40] ***Prologus in Lxp. super libros Physicorum,*** **p.3. Según Occam, se puede entender por ciencia: a) el conocimiento cierto de una verdad; *b)* el conocimiento evidente que deriva del conocimiento mediato o inmediato de los términos; *c)* el conocimiento evidente de una verdad necesaria; *d)* el conocimiento necesario que deriva de proposiciones evidentes en una demostración silogística, pp.4-5.**

[41] ***Sent.*** **I, d.2, q.4, pp. 136-137.**

trina aristotélica de que la ciencia es del universal, sino subrayar la otra tesis aristotélica de que sólo los seres individuales existen. La ciencia real también se refiere a proposiciones universales, y Occam presenta como ejemplo de tales proposiciones las siguientes: «todo hombre es capaz de educar» y «el hombre es capaz de reír». Pero hay que advertir que los términos *tienen el puesto* de cosas individuales y no de realidades universales que existen fuera de la mente.

V. Teología natural

La acusación de agnosticismo al pensamiento filosófico de Guillermo de Occam ha sido, y sigue siendo, corriente y acríticamente aceptada por historiadores de la filosofía medieval \ El Occam histórico no fue un destructor, tal y como se le presenta en no pocos comentarios e interpretaciones de la historia del pensamiento. Era filósofo y teólogo al mismo tiempo, pero muy celoso de no confundir ni mezclar indebidamente los campos filosófico y teológico. El no desertó de dar razón filosóficamente de Dios. De hecho, elaboró toda una teoría sobre cómo fundar críticamente la posibilidad humana de razonar sobre el problema de Dios, sólo que no lo hizo desde la metafísica tradicional, sino desde las exigencias lógicas del discurso significativo. Notables investigadores de las obras del *Venerabilis inceptor*; como Boehner, Menges y Baudy, entre otros, han demostrado cómo no hay fundamento objetivo para tildarle de agnosticismo [2].

[1] La acusación de agnosticismo explícito o implícito a la filosofía occamista se encuentra en la generalidad de los historiadores de la filosofía: desde M. de Wulf y E. Bréhier hasta N. Abbagnano, por ejemplo. El filósofo W. Weischedkr, *II Dio dei filosofi.* I: *Dalle otigini a Kant* (Genova 1988), dice al final de las páginas dedicadas a Escoto y a Occam: «Tal posición implica, pues, que hacia el final del Medievo se destruya la confianza en la razón natural: la fe domina casi definitivamente el campo. Esto constituye también el presupuesto histórico que hace posible, en Lutero, el claro rechazo de una teología filosófica en favor de la fe; un rechazo que, después del paréntesis representado por Melanchton en primer lugar, y por la escolástica protestante después, acuñe por sí el posterior protestantismo hasta nuestros días», p.162.

[2] Ph. Boehner, «Zu Ockhams Beweis der Existens Gottes. Texte und Erklärung», en *Collected on Ockham,* pp.399-420; M. Menges, *The concept of univocity regarding to William Ockham* (St. Buenaventura-New York-Louvain 1952); L. Baudry, «Les rapports de la raison et de la foi selon Guillaume d'Occam», en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 37 (1962), 33-92.

1. Filosofía y teología

La solución que el siglo xm había dado a la relación entre filosofía y teología, o entre fe y razón, no convencía a Guillermo, no tanto en lo que se refería a la demarcación epistemológica de cada campo cuanto en lo que significaba para la razón y la filosofía, el afrontar el hecho revelado y no tratarlo como un hecho cualquiera de comprensión. Para el franciscano inglés queda claro que las verdades de fe no pueden ser objeto de demostración racional. Esta tesis era común en el Medievo, pero en Occam se interpreta de un modo particularmente nuevo, acentuando marcadamente la distinción entre el dato racional y el dato revelado. No hay nada de común entre ambos ámbitos desde el momento que la verdad de un artículo de fe no puede ser demostrada: el artículo de fe no puede ser probado evidentemente [3].

Las razones que llevan a Guillermo a separar filosofía y teología, razón y fe, están en la gratuidad de la fe y en la libertad divina. Si algunas verdades reveladas se pudieran adquirir racionalmente, su revelación sería inútil. Dios no revela verdades al hombre que éste ya conoce o puede conocer a través de la razón. Si se ha dado una revelación de algunas verdades por parte de Dios, quiere decir que el hombre por sí solo no podría lograrlas. Dios no hace las cosas dos veces, siguiendo el principio de economía. Si Dios hubiera creado al hombre en condiciones de encontrar una verdad por sí mismo, sería inútil que se la ofreciera por otro camino distinto.

Al afrontar los ámbitos de la fe y de la razón y los problemas teológicos y filosóficos sigue inflexible las leyes lógicas de la demostración. El teólogo puede presentar todas las proposiciones que quiera como objetos de fe, dado que se fundan en la revelación; pero no puede admitirse que dichas proposiciones se transformen en verdades demostrables. El campo de la filosofía y el campo de la teología son totalmente distintos. Por eso hará bien el filósofo en no apoyarse en la teología para sus demostraciones racionales. Y hará bien el teólogo que, seguro de las verdades de fe, prescinde de la ayuda de la metafísica como algo pernicioso para la teología.

3 *Quodl.* **I, q.l, pp.1-2.**

Occam es un teólogo y, en cuanto tal, está preocupado por explicitar el contenido de la fe cristiana y todo aquello que un cristiano debe creer. Esto no se puede dudar. Pero él se plantea un problema previo a la teología; es decir, el problema de la situación de la misma teología como discurso científico. Pues una misma proposición teológica, hablando de la misma cosa y refiriéndose a la misma verdad, puede tener un sentido completamente diferente según el planteamiento teológico y el de aquel que la pronuncia [4].

Una ciencia, en cuanto tal, se funda no sólo en la concatenación rigurosa y coherente de los términos o signos de varias proposiciones, sino también en el acceso directo a sus referencias en una experiencia intuitiva que pueda verificar tales referencias. En el caso de la teología, tal acceso experiencial no es posible al *homo viator*. Sólo en el cielo se da aprehensión intuitiva de la divinidad, «de la que el entendimiento del *viajero (homo viator)* es incapaz» [5].

La teología no és posible como ciencia. La ciencia se fundamenta o en una intuición inmediata o en una aprehensión abstracta según las exigencias del concepto. Pero *pro statu isto* no tenemos ninguna aprehensión de Dios, tal como es en sí, ni intuitiva ni abstractamente [6], lo que impide una teología posible como ciencia [7]. La única ciencia verdadera sobre Dios solamente se da en el mismo Dios.

Occam sostiene abiertamente la heterogeneidad radical entre fe y ciencia, pues se trata de contenidos y de exigencias epistemológicas completamente distintos. «Los artículos de fe no son principios de demostración ni conclusiones, y no son ni siquiera probables, ya que aparecen falsos a todos o a los más o a los sabios. Entiendo por sabios aquellos que se fían de la razón natural, porque sólo así se entiende por sabio en la ciencia y en la filosofía» [8].

Pero el afirmar que la teología no es ciencia no quiere decir que se niegue la fuerza informativa de las proposiciones teológicas ni tampoco se pretende negar que un silogismo teológico pueda poseer un razonamiento lógicamente correcto. Con ello se pretende sostener que, dado que las premisas de los razona-

4 *Sum. log.* III-2, c.30, pp.560-561.
Sent. I, Prol., q.7, pp.187-188.
3 *Sent.* I, Prol., q.l, p.72.[8] *Sum. log.* III-l, c.l, p.360.

6 *Quodl.* V, q.14, p.538.

mientos teológicos se conocen a través de la fe, los argumentos no son demostraciones científicas *logice loquendo*.

El teólogo Occam, que está presente permanentemente en el filósofo Occam, no deserta de la teología en su contenido, sino de la teología de las proposiciones. La unidad coherente y estructural de una teología auténtica y legítima no debe plantearse primordialmente a nivel de ciencia demostrativa ni siquiera a nivel especulativo, sino en su dimensión práctica. Occam no dice que la teología sea solamente práctica, sino que desconfía de la teología especulativa y opta decididamente por la teología práctica [9]. Es el sentido práctico de la salvación eterna el que guía el pensamiento occamista [10]. La fe no se opone a la razón ni rechaza las especulaciones y los razonamientos, sino que no queda atrapada en ellos y está más allá de toda especulación y más allá de todo razonamiento. Por eso la teología no puede explicarse adecuadamente según la dialéctica proposicional y mucho menos con la metafísica [11].

2. Pruebas de la existencia de Dios

Para el pensamiento occamista es claro que Dios es realmente el objeto más perfecto del entendimiento humano: es la suprema realidad inteligible. Pero esa prioridad ontológica y gnoseológica no quiere decir que sea el primer conocimiento en el tiempo. La existencia de algo se nos da solamente en la evidencia de la intuición; y nosotros no tenemos una intuición natural ni de la existencia ni de la esencia divinas. Por tanto, la proposición *Dios existe* no es evidente para nosotros. «No se puede saber con evidencia que Dios existe» [12].

Occam ataca a todas aquellas pruebas clásicas de la existencia de Dios que partiendo del movimiento, de la causalidad y de la finalidad llegan a un *primero* que necesariamente debe

[9] *Sent.* I, Prol., q.12, p.338. [111] *Sent.* I, Prol, q.9, pp.273-274.

[11] La crítica occamista a la teología, como discurso científico, está animada no sólo por las exigencias de su ontología y epistemología del concreto, sino también por su apoyo a una teología negativa, todavía no resaltada lo suficiente en sus intérpretes. Cfr. R. Guelluy, *Philosophie et théologie che^ Guillaume d'Ockham* (Lovaina 1947); *Fran^iskanische Studien* 32 (1950): «Wilhelm Ockham (1349-1949). Aufsätze zu seiner Philosophie und Theologie».

[12] *Quodl.* I, q.l, p.2.

existir. Por el hecho que se pueda probar su *unicidad*\ o ser único, partiendo de ciertas *primacías*, no por ello se prueba necesariamente su existencia. Por otra parte, «el nombre de *Dios* puede tener diversas descripciones: la una, es que Dios es algo que es más noble y mejor que toda otra cosa; la otra, es que Dios es aquello en relación a lo cual no hay nada más noble ni más perfecto» [13]. Pero en ninguna parte la existencia de Dios, como realidad única de perfección, se nos da como conclusión de un razonamiento probante. La prueba de la existencia de Dios por los grados de perfección rio es convincente ni prueba necesariamente que el ser más perfecto sea necesariamente uno y que ese uno sea Dios. Tampoco acepta como demostrativa la prueba de la existencia de Dios por medio de la causa final [14].

En cuanto a las pruebas por la causa eficiente y del movimiento, consideradas tradicionalmente como las más contundentes y convincentes, también se las critica, porque tanto la última causa eficiente como el último eslabón de la cadena del movimiento no concluyen necesariamente en la *unicidad* ni demuestran que esa unicidad sea Dios [15].

También el argumento anselmiano viene criticado y atacado como indemostrativo [ló]. Las pruebas tradicionales de la existencia de Dios no son, pues, verdaderas pruebas demostrativas y conclusivas.

Guillermo no niega que se pueda dar un argumento probable de la existencia de Dios; simplemente niega la posibilidad de *demostrar* filosóficamente la existencia de Dios, como el ser absolutamente supremo y el primero en la jerarquía de las primacías de las causas final, teleológica, eminente, eficiente y motriz. Pero existe la posibilidad para el *homo viator* de formular proposiciones sobre Dios. De hecho, el franciscano inglés presenta la demostración de la existencia de un ser absolutamente primero *(ens simpliciterprimum)*. Para ello analiza la prueba de Escoto sobre la imposibilidad de proceder hasta el infinito en la serie de las causas accidental o esencialmente ordenadas; y, por tanto, la necesidad de admitir una causa eficiente primera incausada. Esta prueba escotista en sí es válida, aunque viene corregida en el enfoque de las causas, ya que se analiza no tanto

13 ***Quodl.*** **I, q.l, pp.1-2.**

14 ***Quodl.*** **IV, q.2, pp.294-302.**

15 ***Quodl.*** **II, q.l, pp.107-111;** ***Quodl.*** **II, q.2, pp.112-113.**

16 ***Quodl.*** **VII, q.15, pp.756-757.**

el orden de las causas eficientes cuanto el orden de las causas *conservantes;* es decir, se trata de orientar la dialéctica no a través de la causa que produce, sino a través de la causa que conserva y mantiene un orden ontológico. Se llama *causa conservante* el acto por el que una cosa se conserva en su ser, mientras que la *eficiente* es el acto por el que una cosa recibe el ser. Según Guillermo es imposible demostrar que es absurdo el proceso al infinito en la serie de las causas eficientes. Sin embargo, sí se puede demostrar lo absurdo del proceso al infinito en la serie de las causas *conservantes.* «La demostración puede ser formulada del modo siguiente: cualquier cosa realmente producida por un ente, durante todo el tiempo en que se mantiene en el ser real es conservada por un ente. Por tanto, es cierto que el mundo es producido y, por ello mismo, es conservado por un ente mientras se mantiene en el ser. En cuanto al ente, que lo conserva, me pregunto: o es producido por otro ente o no lo es. Si no es producido por otro, es la primera causa eficiente, como es también la primera causa conservante, desde el momento que toda causa conservante es también causa eficiente, como explicaré en el segundo libro. Si, por el contrario, aquel ente que conserva el mundo en el ser es producido por otro ente, será también conservado por otro; y con respecto a este último pongo la misma pregunta; y así se irá al infinito o habrá que pararse necesariamente en un ente que conserva y no es de hecho conservado; y este ente será la causa eficiente primera. Pero es imposible proceder hasta el infinito en las causas conservantes porque en tal caso existiría el infinito en acto, lo que es absurdo» [17].

El conocimiento natural o racional de Dios es *a posteriori* y procede a partir de una reflexión del mundo vivido y experimentado, en el que es necesario descubrir la existencia de una causa que conserva en el ser a todas las cosas. La causa conservante es también causa eficiente porque únicamente el que da el ser puede *continuar* dándolo. Pero en el orden de las causas conservantes no se puede proceder hasta el infinito, porque es evidente que la causa conservante coexiste con la causa conservada. Si las causas conservantes fueran infinitas, se tendría la existencia actual de una infinitud de causas en el ser.

[17] *Sent.* I, d.2, q.10, pp.355-356. El argumento por la conservación se expone de un modo clásico y sin una crítica especial.

Este absurdo que aparece en una infinitud de causas conservantes en el ser, no aparece necesario ni claro en un proceso al infinito en la serie de causas eficientes, porque las causas eficientes no coexisten necesariamente con sus efectos, ya que una causa eficiente puede desaparecer sin que por ello deje de existir el efecto.

Mas por el hecho que se puedan ofrecer pruebas razonables de la existencia de Dios, como primer conservador del mundo, no por ello se puede concluir que ese Dios sea uno y personal. Se puede demostrar que existe un ser conservador de este mundo, pero no se puede excluir la posibilidad que existan otros mundos distintos del nuestro y cada cual con su correspondiente ser primero. La unicidad de Dios no es resultado de una agudeza mental, sino sólo objeto de fe. La fe es el único medio que abre al hombre al conocimiento cierto de la existencia de un único y supremo ser absoluto [18].

3. Conocimiento humano de Dios

Propiamente hablando, nosotros, *pro statu isto,* no conocemos de Dios ni su existencia ni sus condiciones concretas, como la eternidad, la necesidad, la inmensidad, etc., transmitidos por la revelación. Como tampoco conocemos la esencia divina, como pueden ser la infinitud, la omnipotencia, el amor, la justicia, etc. «Yo digo que ni la esencia divina ni la quididad divina ni alguna realidad intrínseca de Dios ni algo que es realmente Dios puede ser conocido en sí por nosotros» [19]. Todas estas realidades son verdaderas y el cristiano las tiene como tales, pero no por vía de demostración, sino por vía de creencia. La fe hace que las proposiciones acerca de Dios se tengan por verdaderas sin ser conocidas. Ahí reside el contraste y la prueba de la fe. Una aprehensión que no viene por vía de intuición inmediata siempre deja espacio a la duda y no puede sostenerse categóricamente su identidad. Así, por ejemplo, si no se tiene experiencia de que existe un hombre blanco, la

[18] **Cfr. D. Webering, *Theory of demonstraron according to W. Ockham* (St. Bue na ven tura-New York 1953); A. Klocker Harry, *William of Ockham and the proofs for the existence of God* (extracto de su tesis doctoral, Roma 1955).**

[19] *Sent.* **I, d.3, q.2, p.402.**

proposición «el hombre blanco es el hombre blanco» deja lugar a la duda. Ahora bien: *Dios* quiere decir para nosotros alguna cosa común: un ser supremo e infinito. Pero la proposición «el ser supremo infinito es el ser supremo infinito» está sometida a la duda en tanto que nosotros no hayamos tenido alguna experiencia de un tal ser. Nosotros no podemos, pues, afirmar con la certeza del conocimiento absoluto *que Dios es Dios* [20]. De donde se desprende la consecuencia de nuestra imposibilidad de demostrar con evidencia que Dios existe y mucho menos en qué *consiste* la existencia divina; es decir, no podemos conocer la *consistencia* de la existencia de Dios.

Si la existencia de Dios, en cuanto ser supremo e infinito, no puede ser apodícticamente demostrada por la razón humana, es claro que tampoco puede demostrarse racionalmente la existencia de un ser omnipotente y creador del mundo. Aunque se tenga el concepto de Dios como ser absolutamente supremo no por ello es claro que se pueda demostrar que Dios es infinito, eterno, omnipotente y creador. Al no poder tener de Dios una aprehensión directa ni una intuición inmediata, sólo nos cabe forjarnos de la esencia divina una representación mental. Nosotros solamente conocemos la naturaleza divina mediante conceptos. Pero dado que estos conceptos no son conceptos quiditativos, no pueden expresar la inmediata aprehensión de la esencia de Dios. El hombre existencial *pro statu isto* no puede captar la realidad divina *(quid rei),* sino una representación nominal de dicha realidad *(quid nominis).* Esto no significa que las proposiciones sobre Dios no sean significativas, sino que están limitadas a la esfera de los conceptos y a la representación mental. Pero Occam, como teólogo, acepta las premisas y las conclusiones de los contenidos que vienen por la fe; y sabe que tales proposiciones son verdaderas y corresponden a la realidad más cierta. La filosofía, si no se abre a la teología, ofrece una lectura muy limitada y restringida de la verdadera y total realidad.

[20] *Seta.* **Prol., q.2, pp.112-113.**

4. Del Dios de los filósofos al Dios de los cristianos

Para el pensador inglés, a lo más que pueden llegar las pruebas racionales de la existencia de Dios es a la afirmación de un ser *primerísimo* y *trascendente*, que está muy lejos del Dios revelado. Y en cuanto a la naturaleza y atributos divinos no se dan auténticas pruebas, sino simples *persuasiones*, es decir, argumentos probables que merecen toda la atención posible, pero no gozan de la prerrogativa científica que exigen las *demostraciones* y que excluyen cualquier posibilidad de duda e imponen al entendimiento humano un asentimiento incondicionado.

La concepción muy rigurosa y exigente de la *demostración* de evidencia irrefutable impide a Occam el aceptar las pruebas tradicionales sobre la existencia de Dios y el aceptar como conquista racional algunas verdades que para muchos escolásticos eran demostrables por vía racional, como los atributos divinos, la inmortalidad personal del hombre, etc. Para Guillermo, el Dios de los filósofos no es el Dios de los cristianos, no porque se opongan o entren en conflicto, sino porque el concepto del Dios de los filósofos dista mucho del Dios de la fe cristiana, el «Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, no el de los filósofos y de los sabios», que posteriormente diría Pascal [21]. De hecho, Occam distingue dos descripciones de Dios. Según la primera descripción, Dios es el ser que supera todo otro ser posible en perfección y en grado. Según la segunda descripción, Dios es el ser de la bondad y de la máxima perfección. Según la primera, Dios es el primero y único ser en la jerarquía de los seres y excluye no sólo que exista un ser superior a él e incluso se excluye la posibilidad de que exista otro que lo iguale en perfección. En la segunda, se limita a decir que no existe cosa más perfecta que Dios, pero no se excluye la posibilidad de que existan varios seres que posean una naturaleza perfecta igual a la de Dios. «Sostengo que si se toma a Dios en la primera descripción, no se puede demostrar rigurosamente que existe un solo Dios. De hecho, no se puede saber con evidencia que Dios, entendido de este modo, existe; por eso no se podrá saber con evidencia que existe un solo Dios. La conclusión es evidente; el antecedente puede ser

[21] **B. PASCAL.,** *Pensées* **(Genève 1947), p.62.**

demostrado así: la proposición *Dios existe* no es evidente por sí misma porque muchos hombres dudan de ella; ni puede ser demostrada recurriendo a premisas evidentes, porque en cada demostración se deja espacio a las dudas o a premisas que provienen de la fe; como tampoco puede ser verificada por la experiencia, como es evidente» [22].

Las pruebas racionales sobre la existencia de Dios pueden ser asumidas y sostenidas en lo referente a la afirmación de la existencia de un ser perfectísimo, pero son solamente probables en lo que se refieren a la unicidad y a otros atributos de Dios en cuanto persona. La razón humana sólo puede llegar a la afirmación de la trascendencia, pero es un discurso minimal e imperfecto de Dios, un discurso limitado a las exigencias del hombre histórico, vinculado a las condiciones espacio-temporales de nuestro mundo. Pero hay que subrayar que Occam no se limita ni se encierra en las limitadas condiciones de la pura racionalidad, pues el hombre tiene capacidad de trascenderse cuando se abre a la fe. La teología racional de Occam es un aviso a la razón natural para que reconozca sus límites y, al mismo tiempo, descubra sus posibilidades cuando se abre al discurso teológico. La razón natural descubre de Dios muy poco en relación al Dios que se revela en la fe. De este modo no hay motivo para acusar a Occam de agnosticismo o fideísmo, ya que no niega el poder cognoscitivo de la razón, sino que simplemente quiere distinguir muy bien lo que el hombre puede conocer por sí mismo y lo que de hecho sabe de Dios por revelación [23].

5. Los atributos divinos

Nosotros nos forjamos muchos *conceptos* de Dios, a los que denominamos *atributos:* Dios como bueno, sabio, omnipotente, etcétera. Con ellos se pretende individuar diversas pertenencias y expresiones de Dios. Pero Dios es el singular por excelencia

22 *Quodl.* I, q.l, p.2.

23 Según BOEHNER, el Dios de la prueba occamista coincide con el Dios cristiano, cfr. *Zu Ockhams Beweis der Existen^ Gottes;* en tanto que BAUDRY acentúa la diferencia, cfr. «Les rapports de la raison et de la foi selon G. d'Occam»; en esta misma linea está también A. GHISALBERTI, «II Dio dei filosofi secondo Guglielmo di Occam», en *Rivista di filosofia neo-scolastica* 62 (1970), 287-290.

en el que no hay espacio para ninguna división ni ningún atributo realmente distinto. Ni la sabiduría, ni la inteligencia, ni la bondad se distinguen en él más que se distingue la esencia de la misma esencia. Occam constantemente niega la distinción entre los atributos [24]. Por tanto, no hay atributos en Dios, propiamente hablando, sino únicamente *nombres* que de modos diferentes hacen referencia a la misma, idéntica e indivisible realidad. Entre los atributos hay la misma distinción que entre los nombres en cuanto nombres, es decir, distinción irreal de razón [25].

Sin intuición de Dios no podemos formarnos un solo concepto de Dios, y mucho menos diversos conceptos que le sean propios [26]. Por tanto, todos los nombres de Dios son impropios. Y si fuera necesario acuñar un concepto que fuera *nuestro* concepto de Dios, no sería ni simple, ni propio, ni absoluto, ni afirmativo, sino connotativo, negativo, compuesto y común [27].

Si las pruebas de la existencia de Dios son tan limitadas y las demostraciones de la esencia divina se reducen a simples nombres de Dios, cabe preguntarse: ¿qué es lo que queda del discurso teológico? Hay que responder que queda mucho, pero en una perspectiva no científica. Pues para el creyente todo aquello que la teología dice de Dios es verdadero, aunque, de hecho, es desconocido. Se pueden ciertamente enunciar esas verdades que son creíbles, pero no conocibles *(credibilia non scibilia)* [28], que se refieren a la esencia divina, sus operaciones, la Trinidad, la vida y obra de Jesucristo, etc. De todo ello se

24 Cfr. *Sent.* I, d.2, qq. 1-2, pp. 17-74. Voluntad, entendimiento y potencia son *atributos* divinos, no perfecciones distintas de la esencia divina, sino nombres atributivos que damos a Dios a partir de los efectos. Los Santos Padres tenían razón al hablar de *nombres divinos* y no de atributos divinos.

20 *Quodl.* III, q.2, pp.208-211. «Yo digo que el entendimiento es realmente Dios como la voluntad es realmente Dios, pues en esas proposiciones tomadas literalmente, el entendimiento y la voluntad no pueden ser otra cosa que una suposición personal». El entendimiento y la voluntad son citados en cuanto signos. *Sent.* I, d.2, q.2, p.73.

26 *Quodl.* V, q.7, pp.504-505.

2 *Quodl.* IV, q.17, p.381. Frente a la distancia de Dios sólo quedan los *nombres* para llamarle. En este campo, Occam se adhiere a la corriente de la teología negativa; y los nombres, a partir del punto de vista semiótico proyectado por Guillermo, pueden convertirse en objeto de un verdadero análisis semiótico, según ALFÉRI, *Guillaume d'Ockham,* p.445.

28 *Sent.* I, Prol., q.7, p.188.

puede hacer un discurso teológico válido para el creyente, aunque no sea ni científico ni demostrativo.

6. Las ideas y el conocimiento de Dios

Si los atributos divinos son puros nombres convencionales de Dios que expresan la misma esencia, las ideas divinas no pueden constituir pluralidad diferenciada en el entendimiento divino. El entendimiento divino es idéntico a la voluntad y a la esencia divinas. No puede hablarse de entendimiento divino ni de voluntad divina diferentes de la esencia o naturaleza divina, pues todo en Dios constituye un ser simplicísimo y único. Por tanto, las *ideas divinas* no pueden concebirse como realidades o entidades distintas entre sí, ni siquiera distintas de la esencia divina. Tampoco pueden entenderse ni presentarse como mediaciones en la creación, pues no son ni intermediarios ni paradigmas referenciales. Dios puede crear las cosas y conocerlas sin el recurso de las *ideas* [29]. Para Occam, la teoría de las ideas es una proyección antropomórfica que puede valer para el hombre, no para Dios; por eso, aplica aquí con todo su rigor el principio de economía, o la famosa *navaja de Occam*. Por otra parte, eliminando la teoría de las ideas divinas, que considera como un residuo de la metafísica griega, pretende salvaguardar esa tesis central del occamismo: la omnipotencia divina [30].

Guillermo no sólo rechaza la mediación de las ideas como algo inútil en la relación entre el conocimiento de Dios y los singulares, sino que incluso lo juzga contradictorio. Pues eso que es el resultado de una intelección no puede ser al mismo tiempo condición de la intelección [31]. De este modo, Occam se oponía a una larga tradición que partía de San Agustín y Boecio y llegaba hasta Santo Tomás y Escoto.

Según el filósofo inglés, no se puede demostrar filosóficamente que Dios conozca todas las cosas, además de sí mismo [32]. Sólo puede probarse con argumentos probables y no

Sent. I, d.35, q.5, p.490.

30 *Sent.* II, q.3-4, pp.60-63; *Sent.* I, d.35, qq. 1-2, pp.424-444.

31 *Sent.* I, d.35, q.4, p.464.

32 *Sent.* I, d.35, q.2, p.444.

con argumentos conclusivos. Por otra parte, no se puede demostrar que Dios no conozca nada fuera de si mismo, porque no se puede demostrar que todo acto cognoscitivo depende de su objeto [33]. Aunque no pueda demostrarse filosóficamente que Dios es omnisciente, es decir, que no sólo se conoce a sí mismo, sino también todas las cosas, sin embargo lo sabemos por la fe.

En cuanto al conocimiento de Dios respecto a los acontecimientos contingentes futuros, es decir, aquellas acciones que , dependen de la libre voluntad, Occam dice: «Yo respondo a esta pregunta que se debe sostener sin ninguna duda que Dios conoce todo acontecimiento contingente futuro con certeza y evidencia. Pero ningún entendimiento, en nuestra condición presente, puede evidenciar este hecho o el modo como Dios conoce todos los acontecimientos contingentes futuros» [34].

7. La omnipotencia de Dios

Todo el pensamiento occamista está perfectamente estructurado y articulado en una visión englobante ontológico-teoló- gica. El ser creado, en su peculiar singularidad, se presenta a los ojos de Occam en toda su radical contingencia y como efecto de la decisión creadora de un Dios omnipotente y libérrimo en sus decisiones y en su obrar. La omnipotencia divina sustenta y justifica esa visión ontológico-teológica del mundo y de la vida.

Occam saca todas las consecuencias necesarias del primer articulo del *credo,* o del *Símbolo de los Apóstoles'. Credo in unum Deum Patrem omnipotentem.* Se trata de un acto de fe pronunciado y meditado filosóficamente [35], que supone una opción filosófica por la que se acentúa el singular, se rechaza la *natura communis* y los universales y se defiende la omnímoda libertad divina. Ese acto de fe comporta un pensamiento significativo y un enun-

33 *Sent.* I, d.35, q.2, p.444.

34 *Sent.* I, d.38, q.un., pp.583-584.

33 Cfr. *Quodl.* III, q.4, p.215. Un texto iluminador y aclaratorio sobre la importancia de la omnipotencia divina es la obra, atribuida a Occam durante mucho tiempo: *Tractatus de principiis theologiae.* Cfr. L. Baudry, *Le «Tractatus de principiis theologiae» attribui á Guillaume d'Ockham* (Paris 1936).

ciado lógico que configurarán el discurso trascendental y crítico de la lógica y de la ontologia occamistas.

La potencia de Dios es ilimitada en cuanto que puede hacer todo aquello que es posible. «La potencia absoluta puede hacer todo aquello que no implica contradicción» [36]. Sólo es imposible para Dios lo que implica contradicción. Sin embargo, decir que Dios no puede hacer lo que es intrínsecamente imposible no es limitarle la potencia, porque la proposición: *hacer aquello que es intrínsecamente imposible,* no tiene sentido. Aunque la omnipotencia divina no tenga límites, sin embargo el filósofo no puede demostrar racionalmente que esa verdad nos llega por vía de revelación. Pero, una vez que se acepta como hecho de fe, tiene enormes repercusiones ontológicas. A la luz de la omnipotencia, todo el mundo, como totalidad de los seres, aparece como un campo abierto a dicha omnipotencia y todos los singulares, con sus respectivas relaciones, se manifiestan en su radical contingencia. En ese universo contingente no hay espacio para una metafísica de las esencia, pues los singulares no necesitan de mediaciones artificiales para ser comprendidos y conocidos en su dimensión ontològica y gnoseològica.

VI. Antropología

Guillermo de Occam recibió toda una larga y rica doctrina sobre el hombre, como realidad unitaria y al mismo tiempo compuesta de elementos diversos y opuestos. La reflexión antropológica medieval era central en el pensamiento filosófi- co-teológico, porque el hombre se presentaba como el gran misterio a descifrar, a comprender y a explicar. Occam, en coherencia con sus principios lógicos y ontológicos, analizó las diversas interpretaciones de su tiempo, las criticó y trató de ofrecer su propia y personal concepción sobre la realidad humana en su ser y en su actuar.

1. La naturaleza del hombre

El filósofo inglés interpreta al hombre como una realidad unitaria compuesta de cuerpo y alma, siguiendo en esto la

[36] *QuodL* **VI, q.l, p.586.**

doctrina tradicional. Pero en la interpretación del modo de la unión entre el cuerpo y el alma se aleja tanto de la tesis tomista, para la que el alma es la forma sustancial del cuerpo y forma subsistente, como de la tesis de la corriente agustiniana, que insiste en la unión del alma con el cuerpo a través de la forma de corporeidad.

Occam admite la tesis clásica de la relación entre alma y cuerpo en clave hilemórfica, es decir, que el alma se une al cuerpo como la materia a la forma. El compuesto humano realiza ciertas acciones que trascienden la pura corporeidad, como es el fenómeno del conocer y del querer, que son perfecciones que van vinculadas a la parte formal del compuesto humano \ El franciscano inglés admite la definición del Concilio de Vienne (1311), que proclama que el alma intelectiva del hombre es esencialmente la forma del cuerpo. Esa unión no se discute. Lo que él problematiza es que la perfección formal, por la que el hombre conoce y ama, pueda probarse filosóficamente como una sustancia incorruptible, ingenerable e inmaterial. Con otras palabras: Occam no niega que el alma sea la forma sustancial del cuerpo, sino que no hay pruebas rigurosas que demuestren dicha tesis. Que el alma intelectiva no es motor del cuerpo, sino forma inmaterial e incorruptible, se sabe no por la razón, sino por la fe.

El *Venerabilis inceptor* insiste en la unidad del compuesto humano y define la persona como un *supuesto intelectual (suppo- situm intellectuale)* [2]; definición que vale tanto para la persona humana como para la divina. Un supuesto *(suppositum)* es «un ser completo, incomunicable por identidad, que no se adhiere a nada y no es sostenido *(sustentatum)* por nada» \ Copleston, al analizar esta definición, la explica del siguiente modo: las palabras «un ser completo» excluyen del supuesto la presencia de partes esenciales o integrales, como el alma separada del cuerpo, la forma o la materia; las palabras «incomunicable por identidad» excluyen la esencia divina, que, aun siendo un ser completo, es comunicable a las tres personas divinas. Diciendo «que no se adhiere a nada» se excluye que los accidentes sean supuestos; mientras que con la expresión «no es sustentado por

1 Cfr. *Quodl* I, q.10, pp.62-65.

2 *Sent.* I, d.25, pp. 133-134.

3 *Quodl.* IV, q.7, p.328.

nada» se excluye que la naturaleza humana de Cristo, que ha sido asumida por el Verbo, sea una persona.

En el *Comentario a las Sentencias* se define a la persona como «una naturaleza intelectiva y completa, que no es sostenida *(nec sustentatur; no asumida)* por nada, y no puede valer como parte, junto a otra cosa, para la constitución de un ente» [4]. En el caso de las tres Personas divinas, el *suppositum intellectuale* o Persona está constituido por la esencia divina y por una relación [5].

La persona humana no está constituida por una sola parte, sea el cuerpo o el alma, sino por el ser total del hombre, que es uno y unitario, totalmente distinto de otro supuesto *(suppositum)* material o espiritual [6]. Teniendo presente los diversos aspectos de las distintas definiciones, se concluye perfectamente que el concepto de persona que ofrece Occam expresa el ser total y unitario del hombre.

2. Pluralidad de formas en el hombre

Fiel a la tradición de la escuela franciscana, Guillermo defiende la pluralidad de formas en el hombre: la forma intelectiva, la forma sensitiva y la forma de corporeidad. La primera confiere al ser viviente la capacidad de razonar y de querer, la segunda cualifica al cuerpo como viviente y la tercera cualifica al hombre como cuerpo.

La experiencia humana nos demuestra todos los días que el cuerpo humano es corruptible y, por tanto, no puede estar informado directamente por una forma incorruptible. «Afirmo que se debe postular en el hombre otra forma además del alma intelectual, es decir, una forma sensitiva» [7]. Esta forma sensitiva es distinta de la forma intelectiva del hombre y desaparece con la muerte del cuerpo [8]. La forma o el alma sensitiva se extiende por todo el cuerpo animal o humano y perfecciona todas las manifestaciones que se dan a través de los sentidos: la visión, la audición, el gusto, el olfato y el tacto. Todas estas *potencias* del cuerpo vivo están informadas por un único principio: la

4 *Sent.* III, q.l, pp.4-5; *Sent.* I, d.23, q.un., p.61.

5 *Sent.* I, d.25, q.un., pp. 133-134.

6 F. Copleston, *A Histojy of philosophj,* III (London 1953), pp. 100-101.

7 *Sent.* II, q.18, p.407. ' 8 *Quodl.* II, q.10, pp.156-161.

forma o alma sensitiva que, al extenderse por todo el cuerpo, actúa a través de los diversos sentidos.

Pero, además de la forma sensitiva, hay en el cuerpo humano otra forma, llamada *forma corporeitatis,* de la que se habló al tratar de Escoto. «Según la opinión, que me parece verdadera, hay en el hombre diversas formas sustanciales, es decir, al menos una forma de corporeidad y el alma intelectual» [9]. La afirmación de esta *forma corporeitatis* viene exigida por la misma experiencia: ¿en virtud de qué cosa el cadáver de un hombre o de un animal conserva durante cierto tiempo su propia fisonomía, que hace que le reconozcamos y no le confundamos con otro cadáver? Ello no se debe a la forma sensitiva, ya que el cuerpo no tiene sensibilidad. Se debe únicamente a la forma de corporeidad, que da al cuerpo viviente unidad y tales características que hace que se mantenga inalterable incluso después de la muerte [10]. La forma de corporeidad se exige también para poder explicar la identidad numérica del cuerpo vivo y del cuerpo muerto de Cristo.

Aunque Occam defienda la pluralidad de las formas sustanciales, no niega la unidad del compuesto humano, porque el hombre es interpretado como unidad compacta y total. «En el hombre hay un solo ser total, pero diversos seres parciales» [n]. Tampoco se niega que el alma intelectiva sea forma del cuerpo, aunque no pueda demostrarse filosóficamente.

Sobre el tipo de distinción que hay entre el alma intelectiva y el alma sensitiva es muy difícil demostrarlo filosóficamente, pero podemos clarificarlo partiendo del análisis de la experiencia. «Es imposible que en un mismo sujeto existan contemporáneamente contrarios. Ahora bien: el acto de desear una cosa y el acto de evitar o rechazar la misma cosa, cuando están en el mismo sujeto, son contrarios; por lo que si existieran contemporáneamente en la realidad estarían en sujetos diversos. Pero es evidente que existen contemporáneamente en el hombre, porque la misma cosa que desea un hombre con el apetito sensitivo puede rechazarla con el entendimiento» [12]. También la distinción que hay entre el alma sensitiva y la forma de corporeidad es difícil de demostrar racionalmente. De todos modos, Occam se opuso a la doctrina escotista de las distin-

Sent. **II, q.7, p.137.** [11] *Quodl.* **II, q.10, p.161.**
[10] *Quodl.* **II, q.ll, pp. 162-164.** [12] *Quodl.* **II, q.10, p.156.**

dones formales objetivas, aunque él no ofrezca concretamente el tipo de distinción que hay o puede haber entre esas diversas formas. Parece ser que él defiende la distinción real.

3. El alma y sus potencias

Para Guillermo la existencia del alma inmortal es un dato de la fe, no una prueba de la razón. Sabemos por la revelación que tenemos un alma inmortal, pero no podemos filosóficamente demostrar que la poseemos. «Entiendo por alma intelectual una forma inmaterial e incorrupta, que está totalmente presente en todo el cuerpo y en cada una de sus partes. No se puede saber con evidencia, ni a través de razonamientos ni a través de la experiencia, que existe tal forma en nosotros, ni tampoco si la actividad del entendimiento pertenece a una sustancia de este tipo que está en nosotros, ni si un alma de este género es la forma del cuerpo. No me interesa lo que pensaba Aristóteles a este respecto, porque parece que se expresaba siempre de un modo ambiguo. Nosotros podemos aceptar estas tres verdades únicamente por la fe» [13]. Nosotros no tenemos una experiencia evidente y clara de la presencia de una forma inmaterial, como tampoco podemos demostrar que nuestros propios actos intelectivos y volitivos sean expresiones del alma inmortal. Menos aún podemos saber filosóficamente que esta alma haya sido creada directamente por Dios [14]. La existencia del alma espiritual es un metaproblema que nos llega por revelación.

Pero si el alma racional es espiritual e inextensa, no puede tener partes o facultades realmente distintas. Aun admitiendo pluralidad de formas sustanciales en el hombre, el filósofo inglés niega que las potencias del alma se distingan realmente de ella, como defendía Santo Tomás, ni tampoco formalmente, como sostenía Escoto. Sólo existe en cada hombre una única alma racional, que produce actos diversos. Lo que se llama entendimiento es sencillamente el alma racional, que entiende y conoce; y lo que se denomina voluntad no es otra cosa que esa misma alma que quiere. El principio activo en el conocer

[13] ***Quodl.* I, q.10, pp.63-64.**

[14] ***Quodl.* II, q.l, p.108.**

y en el querer es siempre el alma. La potencia o la facultad intelectiva «no sólo designa la esencia del alma, sino que connota el acto del entender. Lo mismo puede decirse de la voluntad» [15]. El entendimiento y la voluntad son realmente distintos en sus acciones terminales, es decir, en sus efectos; pero no son realmente distintos en su causa operativa o principio originario, que es la misma alma.

Entre el alma racional, el entendimiento y la voluntad sólo existe distinción verbal o nominal en cuanto que se denomina entendimiento el alma que conoce o es capaz de conocer, y se llama voluntad el alma que ama o es capaz de amar [16]. En cuanto a la tradicional distinción entre entendimiento agente y entendimiento posible, o entendimiento activo y pasivo, Oc- cam responde diciendo que se trata también de una distinción puramente nominal y convencional, ya que expresan el mismo entendimiento en actitudes diversas [17]. Si las especies inteligibles son intermediarios inútiles en el proceso cognoscitivo, huelga la distinción entre ambos entendimientos.

En cuanto a la conexión entre el conocimiento sensitivo y el intelectivo se explica a través de la teoría de la subordinación de las facultades o potencias, según la cual la facultad superior y más perfecta asume todo el proceso de las potencias inferiores y menos perfectas. De tal modo que la sensación, la percepción y la intelección son diversos momentos de un único proceso cognoscitivo. Para Occam, todos los juicios acerca de los objetos, que se atribuyen al sentido, son actos del entendimiento, porque apenas el sentido realiza una operación sobre lo sensible, el entendimiento tiene el conocimiento intuitivo de lo mismo mediante el cual puede formar proposiciones sobre las que es capaz de expresar juicios, afirmando o negando. Pero dado que estas operaciones están tan íntimamente vinculadas, no se percibe si esos juicios son actos de los sentidos o del entendimiento. Es sorprendente que el sentido puede juzgar, desde el momento que el juzgar es un acto complejo que concluye un proceso y presupone tanto la aprehensión como la formación de la proposición; y ello no puede realizarse con la acción de una potencia sensitiva [18]. El proceso del conocer y del querer implica elementos sensitivos e intelectivos, y si

[15] *Sent.* **II, q.20, p.437.**
[16] *Sent.* **II, q.20, p.435.**
[17] *Sent.* **II, q.20, p.442.**
[18] *Sent.* **II, qq.12-13, pp.261-267.**

entre ambos campos puede hacerse una diferenciación, no puede decirse lo mismo cuando se trata de facultades que pertenecen a un mismo campo, sea al material, sea al espiritual.

4. La libertad humana

Occam no sólo es un apasionado defensor de la omnipotencia y de la libertad divinas, sino que lo es también de la libertad humana. La característica principal del hombre es la libertad, que consiste en la capacidad de poner actos diversos indiferente y contingentemente, de modo que, sin variar aquello que está fuera de la voluntad, ésta puede causar o no el efecto [19]. La libertad occamista no se limita a la libertad de opción, es decir, al poder de elegir entre dos contrarios y varias alternativas, sino que es previa y anterior a esto: es la capacidad radical de la voluntad para *autodeterminarse*. La esencia de la libertad no está en el acto electivo, sino en el poder privilegiado de autodeterminación, es decir, en el querer o no querer algo concreto.

Que el hombre posea esta capacidad de autodeterminarse no se puede probar deductivamente ni apriorísticamente, sino que es un dato de experiencia: «se puede conocer de un modo evidente mediante la experiencia. De hecho, todo hombre experimenta que aunque su razón le dicte algo, su voluntad puede quererlo o no» [20]. Por el mismo hecho que criticamos y valoramos positiva o negativamente las acciones de los otros, estamos demostrando que la libertad es una realidad responsable y culpable.

En esta concepción de la libertad, Occam sigue la tesis de Escoto, quien defiende que la voluntad humana no se limita a la libertad de elección, sino que es la capacidad radical de poder querer o no querer. Sin embargo, mientras Escoto y otros maestros de la escuela franciscana proponían que la voluntad humana está orientada de por sí hacia un bien infinito, es decir, hacia Dios como respuesta última y colmativa de las aspiraciones más profundas del hombre, Occam sostiene que la voluntad humana no tiende *naturalmente* hacia un bien infinito [21], y

[19] *Quodl.* **I, q.16, p.88.**
[20] *Quodl.* **I, q.16, p.88.**
[21] *Quodl.* **VII, q.14, pp.753-755.**

que, incluso, ni siquiera aspira necesariamente a la felicidad en general, como nos demuestra la experiencia de que existen hombres que pueden renunciar a la felicidad [22].

La voluntad es libre de querer o no querer la felicidad, que es su fin último. La libertad es tan libre que ni siquiera el máximo bien se le puede imponer necesariamente. Por otra parte, no se puede demostrar filosóficamente que la posesión de la esencia divina nos sea posible. Esto es un dato de fe [23] que rebasa nuestra capacidad racional. El hombre, natural o racionalmente, no quiere *necesariamente* la felicidad perfecta, ya que puede suceder que el entendimiento crea que el hombre no puede conseguirla y que la única posibilidad de que dispone es aquella que goza en el presente.

Entre las razones que esgrime para negar la tendencia natural de la voluntad hacia un bien infinito está aquella de la imposibilidad de demostrar la existencia de un bien infinito. Por lo mismo, el que la voluntad esté inclinada a querer un bien infinito es tan indemostrable como el decir que la voluntad tiende a querer lo imposible [24]. La fe nos enseña ciertamente que Dios es el fin último del hombre y del mundo, pero la razón no puede demostrarlo filosóficamente de un modo claro y convincente.

Al exponer la relación de la voluntad y de la razón en el acto voluntario, Occam sigue la corriente de la escuela franciscana, sosteniendo que la voluntad no debe necesariamente someterse al juicio de la razón. El entendimiento propone y motiva a la voluntad el objeto, pero es en última instancia la voluntad la que decide en favor o en contra del objeto y de las motivaciones racionales [25].

5. Voluntarismo ético

Si Dios es la suma libertad y no es sujeto de obligación, el hombre es un ser completamente dependiente de Dios y sometido a una obligación moral. Aunque la voluntad humana es libre, su libertad se expresa a través de actos libremente

22 *Sent.* IV, q.l 6, pp.350-355. 23 *QuodL* I, q.16, pp.87-89.

23 *Sent.* I, d.3, q.2, pp.401-405.

24 *QuodL* III, q.l, pp.207-208; *Sent.* IV, q.l6, pp.350-353.

realizados según las exigencias de una obligación moral. El hombre, creatura de Dios, es un ser dependiente, que manifiesta su dependencia aceptando y cumpliendo la voluntad divina expresada en un código moral. Un acto humano es moral cuando está relacionado a Dios, considerado como fin último. El motivo último de la norma de moralidad es el amor a Dios, que se manifiesta en la obediencia a sus preceptos, es decir, en la necesidad de actuar siempre en conformidad con la voluntad divina, que es la primera norma directiva [26].

La norma objetiva y última de la moralidad es, pues, la voluntad de Dios, que establece lo que es bueno y es malo sin equivocarse. Corresponde al hombre el someterse a la voluntad divina en cualquier circunstancia. El acto de amor a Dios, que se concreta en un acto de obediencia a sus preceptos, se valora como intrínsecamente bueno y es el imperativo moral absoluto, que es válido siempre y sin excepción. Esta concepción personal de la ley moral deriva del hecho que Occam toma como fundamento ético la libertad omnipotente de Dios. Al partir de la omnipotencia divina y de la voluntad libérrima de Dios, tanto la ontologia como la ética son interpretadas coherentemente; es decir, todo el universo creado, incluida la ley moral, es contingente no sólo en su existencia, sino también en su esencia. Si en el campo de la ontologia se han eliminado las ideas universales, también en la ética se puede eliminar la idea de una ley inmutable, pues la voluntad omnipotente de Dios puede crear un orden ontològico y ético distinto del existente. Dios puede hacer u ordenar todo aquello que no implique contradicción [27].

Occam distingue claramente entre *potencia absoluta* de Dios, por la que El podría ordenar actos que de hecho ha prohibido, y la *potencia ordenada* de Dios, que ha establecido el actual orden de cosas. Por tanto, podría existir un orden moral distinto del vigente y mandar hacer lo que está prohibido. La teoría de la potencia absoluta de Dios ofrece nueva fundamentación posible al problema de la ética. Dios quiere el bien no porque el bien es bueno, sino que el bien es bueno porque Dios lo quiere.

26 *Sent.* III, q.7, pp.205-206; cfr. J. M. RUBERT CANDAU, «LOS principios básicos de la ética en el ockhamismo y en la vía moderna de los siglos xiv y xv», en *Verdad y Vida* 18 (1960), 97-116.

27 *Seni.* IV, qq. 10-11, pp.197-198.

Santo Tomás tenia la ley natural por inmutable, por considerarlo un orden necesario de la razón. Escoto decía que Dios podría cambiar sólo los preceptos de la segunda tabla del decálogo. Occam va más allá del Doctor Sutil al sostener que Dios puede cambiar también los de la primera tabla.

Pero, junto a la norma objetiva y última de la moralidad, está también otra: la norma subjetiva y próxima de la moralidad, que es la *recta ra^ón* y la voluntad humana. «Se puede decir que toda voluntad recta está en conformidad con la recta razón» [28]. Ninguna virtud moral ni ningún acto virtuoso son posibles si no están conformes con la recta razón. Incluso para que un acto sea bueno debe hacerse además por amor a tal conformidad. Ningún acto es perfectamente bueno si en dicho acto la voluntad no quiere aquello que está prescrito por la recta razón, y precisamente porque está prescrito por la recta razón.

Con la expresión *recta ra^ón,* Occam designa la conciencia moral o la *prudencia* de los escolásticos, que es la que decide la moralidad de los actos en relación a los primeros principios éticos y a las circunstancias que lo acompañan [29].

La ética es uno de los puntos del pensamiento occamista que está exigiendo una mayor atención y profundización para interpretarla en su totalidad y justas proporciones. Muchos intérpretes e historiadores han insistido sobre la voluntad divina como primera norma de moralidad, acusando a Occam de sostener un positivismo ético y un arbitrarismo divino [30]. Otros le han acusado de racionalista, porque al poner la recta razón como norma de moralidad se exige no sólo obrar según

2H *Sent.* I, d.41, q.un., p.610.

29 *Sent.* III, q.12, pp.395-426. L. FRKPPKRT sintetiza paralelamente las dos fuentes de moralidad en Occam: a) *La voluntad de Dios como norma de moralidad* se basa en el poder absoluto de Dios, en su omnipotencia y libre voluntad, en la necesidad del orden moral, en un código moral absoluto, en la relación de la ley con Dios, en el conocimiento a través de la revelación, en la certeza absoluta de que la ley moral es personal y en la ética del amor; b) *La recta ra%ón como norma de moralidad* se basa en el poder ordenado de Dios en su inteligencia, en la contingencia del orden moral, en un código de moral provisional, en la relación de la ley al hombre, en el conocimiento por la razón natural, en la certeza práctica de que la ley moral es impersonal y en la ética de la recompensa. *The basis of morality according to William Ockham* (Chicago 1988), p.174. Se trata de una tesis doctoral defendida en 1961.

30 Cfr. A. GARVKNS, «Die Grundlagen der Ethik Wilhelms von Ockham», en *Franyskanische Studien* XXI (1934), 243-273, 360-408.

ella, sino que se requiere además que sea querido en cuanto conforme a la recta razón [31]. Estas dos interpretaciones opuestas tratan de polarizar a Occam hacia extremos opuestos y, por tanto, deformantes.

Al hablar del voluntarismo no hay que desorbitarlo ni desgajarlo del pensamiento occamista, según el cual los atributos divinos, como ya se vio antes, no se distinguen ni real ni formalmente, sino que son puros nombres. Si en Dios se identifican esencia, razón y voluntad, no tiene razón de ser separar aquello que Dios quiere de aquello que Dios entiende, pues toda la voluntad divina está penetrada de racionalidad y toda la razón divina está inmersa en la voluntariedad. El Dios de Occam no es un Ser absurdo, contradictorio y caprichoso que esté constantemente jugando a los dados, aunque ciertamente al Dios de Occam le gusta jugar, porque un Dios que nunca jugara estaría más cerca del primer motor aristotélico y del necesitarismo griego que del Dios cristiano y de su infinita libertad lúdica.

Además, no puede olvidarse que Occam sostiene que Dios, por necesidad natural, ama la justicia, el bien y las creaturas, aunque no por ello esté obligado a salvar a quien tiene caridad [32] y que puede hacer todo aquello que no incluye evidente contradicción [33]. El no puede ir contra los principios éticos máximos de hacer el bien, evitar el mal o impedir que se sigan los dictámenes de la recta razón [34]. De hecho, Dios ha establecido una determinada ley natural y el hombre tiene el criterio de seguir los dictámenes de la recta razón.

Tampoco puede defenderse sin más el racionalismo ético de Occam, ya que en la respuesta de la recta razón interviene también la voluntad para la constitución del acto moralmente bueno. Obrar moralmente bien es un acto simultáneo de la razón recta y de la voluntad humana, que quiere cumplir el precepto con un amor de amistad hacia Dios. El voluntarismo occamista es expresión de una ética del amor. De hecho, una acción es buena o mala en el mismo momento que procede de

[31] **Sobre esta problemática cfr. D. W. CLARK, «Voluntarism and rationalism in the ethics of Ockham», en *Franciscan Studies* 31 (1971), 85s; A. GHISALBKRTI, *Guglielmo di Ockham*, pp.218s; L. URBAN, «William of Ockham's theological ethics», en *Franciscan Studies* 33 (1972), pp.314s.**

[32] ***Sent.* I, d.45, q.un., p.664.**

[33] ***Quodl.* VI, q.l y q.6, pp.585-589.**

[34] ***Sent.* III, q. 12, p.422.**

la voluntad, porque no se puede realizar una acción sin querer hacerla por un determinado fin y en determinadas circunstancias. Y es de la voluntad de la que proceden los actos buenos o malos. Sólo los actos que proceden de la voluntad pueden ' denominarse buenos o malos, porque todos los demás actos humanos, internos o externos, que proceden de otras potencias distintas de la voluntad, son moralmente neutros o indiferentes. La ética occamista tiene fuertes connotaciones personalistas, pues no basta obrar según la naturaleza. Eso es válido para la filosofía pagana de Aristóteles. Pero el cristiano sabe por revelación que su comportamiento ético debe estar sostenido y animado por el conocimiento y el amor, por la razón y por la voluntad.

VII. Derecho y política

En muchos filósofos podemos distinguir claramente dos o tres etapas distintas en el desarrollo de su pensamiento, que se suceden o se superponen debido a las preferencias temáticas o a las exigencias científicas, que van cambiando a lo largo de la vida de un pensador. Occam no entra en este caso, aunque su temática posterior difiera de la anterior. El pensamiento político y social de Guillermo no es la última parte de un pensamiento previamente estructurado. El no escribió obras políticas por propia vocación intelectual, sino urgido por las circunstancias. No elaboró una filosofía del derecho político como exigencia de su sistema, sino que analizó y criticó la situación eclesial y política de su tiempo, aunque lo hiciera desde su propio pensamiento fílosófíco-teológico.

Occam estaba muy preocupado por problemas concretos y sangrantes: la relación entre el Papa y la Orden, la relación entre el Papa y el emperador, la relación entre el Papa y los demás miembros de la Iglesia, la relación entre gobierno y sociedad política, la relación entre Iglesia y Estado. Era un intelectual franciscano totalmente comprometido en la acción social, política y eclesial. Occam no era iconoclasta, ni ácrata, ni anárquico, ni revolucionario. Como los demás filósofos y teólogos medievales, tenía gran respeto por la ley y las sanas costumbres, aunque deploraba visceralmente el ataque a la libertad que provenía tanto del absolutismo legalizado como del absolutis-

mo religioso o político. Las últimas obras políticas y polémicas de Occam son puramente circunstanciales y surgieron en coyunturas conflictivas social y eclesialmente.

1. **Pobreza evangélica** y **propiedad privada**

Durante la estancia tumultuosa en Aviñón se encontró con Miguel de Cesena \ que había sido depuesto como general de la Orden por Juan XXII, y con Bonagracia de Bérgamo [2], docto fraile y procurador general de la Orden que pasó un año en las cárceles pontificias por cuestiones de pobreza franciscana. Cesena encargó a Occam que estudiara, analizara y comentara algunos escritos de Juan XXII sobre la pobreza: las constituciones *Ad conditorem canonum* (1322), *Cum ínter nonnullus* (1323) y *Quìa quorundam mentes* (1324), pero principalmente la bula *Quia vir reprobus* (1330), escrita contra el mismo Miguel de Cesena y contra los franciscanos que habían criticado las declaraciones del Papa.

Como resultado de todo esto, Occam escribió el *Opus nonagínta díerum* (entre 1333 y 1334), que no es un panfleto de un intelectual amargado y escrito desde la interesada emotividad, sino una reflexión teológica nacida en el conflicto y elaborada por quien está implicado en la cuestión, y en donde las acusaciones se hacen recíprocas. Como teólogo acusa al Papa de errores y de herejías; como filósofo ofrece su visión y solución al problema de la propiedad privada y al tema de la pobreza evangélica [3]. Guillermo de Occam analizó y criticó la tesis de Juan XXII que condenaba la doctrina de los franciscanos, según la cual la Orden sólo tiene el *uso* de los bienes y no su *propiedad.* Defiende la tesis de los franciscanos con argumentos teológicos, jurídicos y principalmente bíblicos. En el Evan

[1] **Cfr. C. Dolcini, «Il pensiero politico di Michele da Cesena, 1328-1338», en *Quaderni degli Studi Romagnoli,* 10 (Faenza 1977), 9-45.**

[2] **Cfr. H. J. Becker, «Zwei unbekannte kanonistische Schriften des Bonagra- tia von Bergamo in cod. Bat. lat. 4009», en *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Biblioteken* 44 (1966), 219-276.**

[1] **Cfr. L. Baldry, *Guillaume d'Occam,* pp.150s;J. Miethke, *Weg %ur So^alphi- losophie* (Berlin 1969), pp.76-85; M. Damieta, *Guglielmo d'Ockham: Povertà e potere.* I. *Il problema della povertà evangelica e francescana nel s. XIII e XIV. Origine del pensiero politico di G. d'Ockham* (Firenze 1978); II. *Il potere come servigio. Dal principatus dominativus al principatus ministrativus* (Firenze 1979).**

gelio se ve claramente que Cristo, dirigiéndose «a todos aquellos que quieren lograr la perfección, aconsejó abandonar todo dominio y propiedad, tanto individual como común. De hecho, el que vende todo y se lo da a los pobres, renuncia a toda propiedad tanto en particular como en común» [4]. Guillermo distingue claramente entre el derecho de usar algo y la propiedad sobre ello. Para el pensador inglés, el uso lícito no requiere la propiedad de la cosa, sino el permiso de usarla dado por el propietario. Por tanto, los franciscanos que *usan* cosas, con el permiso de los bienhechores, no adquieren ningún derecho sobre las cosas usadas ni pueden reivindicarlas en los tribunales [5].

Para Occam, tanto el poder poseer como el poder renunciar a la legitima posesión son derechos naturales y fundamentales del hombre, como ser singular y como ser comunitario. El derecho a la propiedad privada es un derecho natural e inviolable. Dios ha otorgado al hombre el poder disponer de los bienes creados según los dictámenes de la recta razón [6]. El Estado no puede quitar a los hombres este derecho natural de la propiedad privada, aunque sí le compete regular el ejercicio de tal propiedad. Guillermo habla del derecho de poseer como un poder legítimo que está conforme a la recta razón. Este derecho de poseer puede provenir o de la misma ley natural o por derechos naturales adquiridos según una convención social admitida. El hombre, por ley natural, tiene derecho a la propiedad privada. Pero puede renunciar a ella libremente por una causa justa y racional, no por violencia o engaño.

Juan XXII decía que la distinción entre el simple uso de las cosas y el derecho de usarlas era falsa. Por tanto, el derecho de usar algo implica tener derecho sobre ello. Era ilógico pretender que la Santa Sede tuviera todo el derecho sobre las cosas que usaban los franciscanos sin que éstos no tuvieran algún derecho sobre las mismas. Los franciscanos respondían que era posible renunciar al derecho de poseer y al mismo tiempo usar legítimamente de aquello a lo que libremente se ha

4 *Opus nonaginta dierum,* ed. Offler, c.78, p.637.

n *Opus nonaginta dierum,* c.2, pp.298-311. Poseer una cosa significa para Occam poder disponer de ella libremente y poderla reivindicar jurídicamente en los tribunales; cfr. L. BAUDRY, «L'ordre franciscain au temps de Guillaume d'Occam», en *MedievalStudies XXVI*I (1965), 184-211.

6 *Opus nonaginta dierum,* c.14.

renunciado. Para ello, Occam distingue claramente entre el uso de derecho *(usus iuris)* y el uso de hecho *(usus facti)* [7]. Los franciscanos, renunciando al *usus iuris,* sólo pueden disponer legítimamente del *usus facti,* del uso simple de las cosas temporales, pues son simples usuarios, mientras que la Santa Sede tiene el dominio radical o el *usus iuris.* La cuestión sobre el tema de la pobreza aclara dos cosas fundamentales: *a)* filosófica y teológicamente la propiedad privada es de derecho natural; *b)* que el hombre puede renunciar voluntariamente y tal renuncia puede incluir incluso el mismo derecho de uso.

2. Crítica a la teocracia

Occam y Marsilio de Padua (el autor del *Defensorpacis)* son los dos mayores adversarios, en aquella época, de la supremacía política del papado. Pero mientras Marsilio de Padua se movía desde una concepción jurídica y política sobre la naturaleza de los Estados y de los reinos para resolver el problema de las relaciones entre Estado e Iglesia, Occam defiende filosófica y jurídicamente la libertad de conciencia contra el absolutismo papal. Según De Lagarde, Marsilio y Occam provienen .de diversos caminos y quizá no se orientan en la misma dirección [8]. Para Occam, la ley de Cristo es ley de libertad. El papado no tiene el poder absoluto *(plenitudo potestatis)* ni en el campo político ni en el campo espiritual. El poder papal no es dominativo, sino de servicio *(ministrativus,* no *dominativus).* Por este motivo combate el papado aviñonense. Si la Iglesia frente al imperio debe ser independiente, el absolutismo papal dentro

[7] *Opus non aginia dierum,* c.2.

[8] G. DE LAGARDE, «Marsile de Padoue et Guillaume d'Ockham», en *Revue des sciences religieuses* 17 (1937), 171; del mismo autor, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge.* V: *Guillaume d'Ockham: Critique des structures ecclésiales* (Louvain- Paris 1965); A. S. MCGRADE, «The politicai thougth of William of Ockham. Personal and institutional principies», en *Cambridge Studies in medieval life and thougth,* dirig. por W. UIJAIANN (Cambridge 1974); M. DAI. PRA, «Sul fondamento della critica di Occam alla dottrina teocratica», en *La chiesa invisibile. Riforma politico-religiosa nel basso medioevo,* dirig. por M.Boenio-Brocchiere Fumigalli (Milano 1978); C. DOLCINI, «Aspetti del pensiero politico in età avignonense: dalla teocrazia ad un nuovo concetto di sovranità», en *L'Italia in età avignonense* (Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale, XIX, Todi 1980); véase de modo especial el libro documentado de C. DOLCINI, *Crisi di potere e politologia in crisi. Da Sinibaldo Fieschi a Guglielmo d'Ockham* (Bologna 1988).

de la misma Iglesia es injustificado y perjudica el bien del cristianismo; por tanto, debia ser limitado y controlado. Guillermo no se oponía a la supremacía del Papa en cuanto tal, sino a lo que él llamaba supremacía tiránica.

En la primera parte del *Dialogus* (en donde aparece por vez primera la expresión *plenitudopotestatis)* se hace una fuerte crítica a todos aquellos teóricos que acumulan en las manos del pontífice romano excesivo poder, y no por razones fundadas filosófica y teológicamente, sino por intereses creados, hasta tal punto que llegan a negar a los seglares su propia jurisdicción, incluso en cosas temporales [9]. Tanto en la tercera parte del *Dialogus* como en el *De imperatorum et pontificum potestate* y en el *Breviloquium* se hace una fuerte crítica a la doctrina teocrática. «Comenzaré con esa plenitud de poderes, por la que algunos defienden que el Papa haya recibido de Cristo tal plenitud de poderes, que tiene el derecho de disponer de cualquier cosa tanto en el orden espiritual como en el temporal, y que no sea contrario al derecho natural o a la ley divina; de tal modo que, aunque al ordenar o hacer algo él pecara de hecho, sin embargo sus disposiciones seguirían siendo válidas y habría que obedecerle para poder salvarse» [10].

Occam ataca a los teóricos de la teocracia que ponen en el poder papal tal soberanía que resulta señor absoluto en todas aquellas cuestiones de orden espiritual y temporal que no estén en contradicción con la ley divina ni con la ley natural [11]. Las razones que presenta son más bíblicas que filosóficas y jurídicas, pues la tesis de la plena soberanía papal va contra el espíritu evangélico, ya que la ley de Cristo es una ley de libertad, en oposición a la ley mosaica. Además, los principios de la doctrina teocrática conducen a consecuencias que pueden ser absurdas, arbitrarias y despóticas [12]. El franciscano inglés subraya que el poder que Cristo dio a Pedro, y en él a todos sus sucesores, era una misión apostólica de servicio, una obligación pastoral similar a la potestad paterna, no a la de un déspota [13].

[9] *Dialogus* I, 7, ed. Goldast, p.731.

[10] *Breviloquium* II, 1, ed. Baudry, p.17. Entre los teóricos más destacados de la teocracia están Egidio Romano *{De ecclesiastica potestate*, a. 1301), Giacomo de Viterbo *(De regimine christiano,* a.1301), Alvaro Pelayo *(De planctu Ecclesiae,* a.1331), etcétera.

[11] *Breviloquium* II, 2, pp.17-18.

L> *Breviloquium* II, 44-8, pp.29-31.

[12] *Breviloquium* II, 3, p.20.

Si Cristo, en cuanto hombre, no poseyó ningún dominio universal, no ha podido delegar a sus vicarios lo que él no poseyó [14].

Aunque el Papa no esté vinculado a las leyes positivas, no por ello puede saltárselas y cambiarlas caprichosamente. Lo único que puede hacer es oponerse a una determinada conducta y doctrina con las que se vive e interpreta habitualmente la justicia natural [15].

Tanto en el campo espiritual como en el campo temporal, el Papa no es más que Cristo y a él debe representar, como vicario, en el servicio y no en el dominio. Guillermo no negaba que el Papa fuera el sucesor de San Pedro y vicario de Cristo, ni tampoco pretendía destruir el gobierno papal en la Iglesia, sino que él juzgaba que el papado aviñonense superaba las propias atribuciones y necesitaba definir sus límites y la presencia de un control real, como es la de un concilio.

3. Origen del poder civil

Aunque Occam defendía la independencia de los jefes y de los gobiernos temporales del poder de la Iglesia, no sostenía en modo alguno el absolutismo político. El principio filosófico y jurídico sobre el que se apoyaba era que todos los hombres nacen libres y tienen el derecho natural de elegir los propios gobernantes, comparable al derecho natural de la propiedad privada. En cuanto al modo de elegir al gobernante y de transmitir la autoridad de un jefe a su sucesor depende de la convención humana. Pero la libertad fundamental de elegir y de nombrar la autoridad temporal competente es un derecho natural que nadie puede quitar legítimamente al hombre libre. El modo y la forma de gobierno es dictaminado por la misma comunidad social. Pero si existiera una nación o un pueblo que no tuviera gobernantes, el Papa no tiene ni el derecho ni el poder de imponer los gobernantes si tal nación o pueblo desean elegir por sí mismos al que debe gobernar [16].

Que el legítimo gobierno civil y temporal es independiente de la Iglesia, Guillermo lo prueba recurriendo a la Biblia, tanto

[14] *Breviloquium* **II, 9, p.32.**
[15] *Breviloquium* **II, 24, pp.66-67.**
[16] *()pus nonaginta dierum,* **cc. 2 y 4.**

al Antiguo como al Nuevo Testamento. Cristo ordenó dar al César lo que es del César y que las disposiciones romanas fueran reconocidas válidas por los apóstoles [17].

Para Occam, el ejercicio de la autoridad política está íntimamente vinculado a la propiedad privada. El *dominium* para el maestro inglés implica tanto el derecho de disponer o de reivindicar algo ante un tribunal como el derecho de poder gobernar sobre personas o cosas. El *dominium* es un conjunto de derechos personales y reales (cosas, posesiones, derechos, libertad, etc.) que se caracterizan como realidades que pueden ser *apropiadas*, siguiendo la interpretación de De Lagarde [18]. El origen del poder civil, en conexión con la propiedad privada, lo expone Guillermo del modo siguiente: «El poder de apropiarse de bienes por parte de una o más personas o por parte de un órgano colegial ha sido concedido por Dios al género humano; y por una razón parecida ha sido dado por Dios, sin la ayuda o la colaboración humana, el poder de darse gobernantes que tengan jurisdicción temporal, ya que la jurisdicción temporal entra en todo aquello que es necesario y útil para una vida tranquila y ordenada» [19].

Todos los hombres nacen libres para poder poseer y poder elegir los propios gobernantes y establecer las formas de gobierno, aunque en Occam, al no ser un filósofo jurista que se propone aclarar las exigencias del poder civil y sus diversas expresiones, quedan pendientes no pocas cuestiones y ambigüedades [20].

[1] *Breviloquium* III, 1-3, pp.68-81. Occam recurre a la tesis paulina de que todo poder viene de Dios, sin entrar en los detalles de que el imperio, como cualquier forma de gobierno, son productos de convenciones humanas. *Breviloquium* IV, 5-7, pp. 109-113.

[18] Cfr. G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge.* IV: *Guillaume d'Ockham: défense d'empire* (Louvain-Paris 1962), p. 196.

[19] *Breviloquium* III, 7, p. 87.

[20] Si para I. B. MORRALL, «Some notes on a recent interprétation of William of Ockham's political philosophy», en *Franciscan Studies* 9 (1949), 358, Occam pone las bases de la moderna teoría del contrato social, para no pocos intérpretes del derecho las tesis occamistas resultan claras y coherentes. Cfr. G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque.* IV, pp.227-234.

4. Relaciones entre Iglesia y Estado

Al no haber escrito Occam una obra sistemática sobre el tema, surgen notables dificultades al exponer su pensamiento, y de ahí las divergentes interpretaciones de los comentaristas. Pero lo que sí aparece clara es su posición frente a las teorías jurídico-políticas dominantes en su tiempo sobre las relaciones Iglesia-Estado. El conocía muy bien los teóricos de la teocracia, como conocía también la obra contraria: *Defensor pacis,* de Marsilio de Padua, del que se informó antes de componer su *Dialogus* [21]. Sin embargo, el franciscano ofrece una línea de pensamiento político y eclesiológico personal, que se distancia tanto de las posiciones teocráticas de los defensores del absolutismo papal como de la postura de Marsilio, defensor de la subordinación de la Iglesia al Estado. Tanto la tesis teocrática como la tesis marsiliana coincidían en la afirmación de un único poder: espiritual para la primera, temporal para la segunda.

Occam proclamaba una clara distinción entre poder espiritual y poder temporal. El Papa, como jefe supremo del poder espiritual, no es el origen del poder y de la autoridad temporal, ni siquiera era necesario el reconocimiento papal en la elección imperial o de un príncipe. La autoridad del emperador no proviene del Papa, sino de la elección legítima de los súbditos libres. El poder político deriva de Dios mediante el pueblo. Esta tesis no tiene nada de novedad en sus principios, pues era tesis muy común, sino en sus aplicaciones y en sus consecuencias prácticas.

Al Papa corresponde la solicitud pastoral hacia todas las Iglesias y le compete el gobierno de todas las cosas que entran en la esfera de lo espiritual. Sólo en caso de necesidad, y en manifiesta negligencia de la autoridad competente, «el Papa podría y debería ocuparse de las cosas temporales, supliendo la penosa y peligrosa negligencia de otros. Esta es la plenitud

[21] Cfr. L. BAUDRY, *Guillaume d'Occam,* pp.163s; S. MONTERO DÍAZ, *Las ideas político-sociales de Guillermo de Ockham* (Madrid 1949); J. E. FRASER, «Ockham as a political thinker», en *Hssays in the conciliar epoch* (Manchester 1953), pp.85-105; A. GARCÍA MARTÍNEZ, «Alvaro Pelayo y Guillermo de Ockham y la teoría de los dos poderes», en *Crisis* 2 (1955), 33-45; W. KOLMEL, *Wilhelm Ockham und seine Kirchenpolitischen Schriften* (Essen 1962); R. MESSNER, *Ockhams Weg %ur So^alphiloso- phie* (Berlín 1969); J. SCHLAGETER, *Glaube und Kirche nach Wilhelm von Ockham. Bine fundamentaltheologische Analyse seiner Kirchenpolitischen Schriften* (Münster 1975).

de poderes en virtud de la cual el Papa sobresale y por la cual ordinaria u ocasionalmente puede intervenir en relación a todas las cosas que son necesarias para el gobierno de los fieles. Pero, para evitar que se transforme la ley evangélica en una ley de esclavitud, el Papa no puede imponer las cosas no necesarias, aunque de naturaleza espiritual, cuando no sea manifiesto el estado de necesidad, no obstante que pueda aconsejar lo mejor» [22]. Por su parte, el emperador debe proteger al pueblo que le ha elegido promoviendo una pacifica convivencia civil y defendiéndolo del desorden y de las injusticias de los agresores. Debe defender también a la Iglesia; y en el caso que un Papa sea sospechoso de herejía debe recurrir al juicio de los competentes [23].

Occam enseña la neta distinción y separación entre el poder espiritual y el poder temporal, pero al mismo tiempo la necesaria y armónica colaboración y ayuda, sin intervencionismos indebidos. Sólo en caso de necesidad el Papa puede intervenir en la esfera de lo temporal, como asimismo el emperador en lo religioso. La idea de las dos espadas representaba la concepción común del Medievo. El emperador y el Papa, «esas dos mitades de Dios», en expresión de Víctor Hugo, han encontrado serias dificultades de comprensión y de ajustarse a los propios límites. Occam fue un pensador, como dice De Lagar- de, que puso en crisis muchas posiciones tradicionales. Poco tiempo después de su muerte, comenzó el *Gran cisma* (1378- 1417), que evidenció la desarmonía interna de aquella sociedad en su aspecto eclesial y político. La llamada cristiandad o sociedad cristiana llevaba en su propia entraña la dualidad de lo sagrado y de lo profano, y pronto la modernidad exigirá la autonomía absoluta en el campo de la razón, del derecho y de la política.

5. Las ideas filosófico-jurídicas de Occam

Occam no ofrece un sistema articulado del pensamiento jurídico y político, pero sí da ideas y principios jurídicos que

[22] *De Imperatorum etpontificumpotestate,* c.10, ed. Brampton, p.23. Cfr. A. HAMMAM, *La doctrine de l'Bglise et de IHtat che^ Ockham* (Paris 1942).

[23] *Dialogus* I, 6, 100, p.632.

sintonizan con su pensamiento ontológico y lógico. Partiendo de su sentido empírico y aplicando su método lógico-lingüís- tico, analiza la sociedad de su tiempo, que critica, pero no rechaza. Ve y mira su contemporaneidad social con ojos de teólogo, ciertamente, pero también con espíritu adulto que afirma y defiende la libertad y, por tanto, no soporta el absolutismo despótico y arbitrario bajo ninguna de sus expresiones espirituales o temporales.

Su contribución más original no está tanto en su doctrina política, coincidente con muchos maestros de entonces, sino en el terreno del derecho, como puntualiza Ghisalberti [24]. En la disputa sobre la pobreza, Occam no se sirve de las formas jurídicas dominantes, sino que presenta sus fórmulas personales de *usus iuris, usus facti*, *ius utendi;* y en las cuestiones políticas recurre a las expresiones de *dominio, potestad* y *propiedad.* En la tradición clásica, el jurista precisaba y dejaba bien claro aquello que es justo, que es «armonía, equilibrio, buena proporción aritmética o geométrica entre las cosas o las personas» [25].

El derecho se presenta como algo marcadamente objetivo, una dimensión real del ser que está por encima de cualquier apreciación subjetiva. Sin embargo, en el maestro inglés el derecho *(ius)* no designa lo que es justo *(id quod iustum est),* sino el poder que un hombre ejercita sobre un bien y que es distinto del permiso o de una ciencia dada. El derecho occamista está estrechamente unido al poder del sujeto personal, como una facultad del hombre y expresión de la libertad, como una posibilidad de obrar y de expresar la propia individualidad intransferible [26].

Esta concepción, propia del derecho se manifiesta en tres momentos distintos: *a)* en el poder de legislar, que de modo supremo se encuentra en la absoluta libertad de Dios, que es el derecho subjetivo divino, que fundamenta todo orden jurídico y que se promulga a través de la revelación; *b)* del poder legislativo divino deriva el poder legislativo del hombre, como es el poder instituir la propiedad privada y la misma autoridad

24 **Cfr. A. Ghisalberti, *Introdu^ione a Ockham,* pp. 103-108.**

2:1 **M. Villey, «La genèse du droit subjectif chez Guillaume d'Occam», en *Archives de philosophie du droit* IX (1964), 103; cfr. W. Köijvíel, «Das Naturrecht bei Wilhelm», en *Fran^iskanische Studien* 35 (1953), 39-85.**

26 **Ibid. pp. 101-110.**

civil; *c)* el poder legislativo que tiene el gobernante como representante legítimo del pueblo. De aquí nacen las leyes humanas positivas, en donde lo *jurídico* coincide con lo *legal*[27]. En esta perspectiva, la concepción del pensamiento jurídico orientado hacia el orden natural da paso a la idea de poder, abriendo así el camino a la ciencia del derecho civil.

6. Conclusión

Occam no fue un pensador desconectado de la tradición ni tampoco fue una inteligencia errática. Sabía de dónde provenía y hacia dónde quería ir. Poseía un gran conocimiento de las obras de los grandes escolásticos y del mismo Aristóteles, pero fue un filósofo original, independiente y audaz. No fue demoledor ni destructor de la escolástica, como frecuentemente se le presenta, sino que le tocó vivir el último tramo de la escolástica, y con mente lúcida y ojo avizor se percató de que los planteamientos filosófico-teológicos anteriores ya no valían como solución adecuada a los nuevos desafíos culturales, sociales y políticos. Y así emprendió un nuevo camino, no con voluntad demoledora, sino con voluntad constructiva para ofrecer una respuesta cultural que él creía más acertada y más válida para los hombres de su tiempo. A Occam hay que mirarle como fue: un filósofo-teólogo cristiano y un franciscano, no un escéptico ni empirista radical a lo moderno. La tesis de los que quieren ver en Occam los gérmenes de las futuras corrientes escépticas [28] van siendo totalmente superados cuando se estudia en su conjunto toda la obra occamista. Acertadamente ha escrito P. Vignaux a este respecto: «Vista de esta manera (en su contexto total) (la obra de Occam) no implica el escepticismo que se ha creído encontrar en ella» [29].

Occam ha estado muy presente en el pensamiento no sólo moderno, sino también contemporáneo. «El maestro de nues-

[27] Ibid. pp. 124-125.

[28] G. MANSER, «Drei zweifler am Kausalprinzip in XIV Jahrhundert», en *Jahrbuch für Philos, und spek. Theol.* t. 27 (1912), 405-437; C. MICHALSKI, *Les sources du criticisme et du sceptiàsme dans la philosophie du XIVe siècle* (Cracovie 1924); del mismo autor, *Le critiàsme et le scepticisme dans la philosophie du XIVe siècle* (Cracovie 1927)

[29] P. Vignaux, *1M philosophie au moyen âge* (Paris 1958), p. 180.

tros profesores, el genial Occam», lo define Ortega y Gasset[30]. Se podrá discutir sobre el modo de la presencia de Occam en la modernidad, pero difícilmente se podrá negar el hecho. En tono comedido y razonable dice De Andrés: «Si no puede hablarse de una influencia directa de Ockham sobre la filosofía contemporánea, sí que es preciso, en cambio, constatar al menos la sintonía entre la reacción ockhamista frente al abstractismo del siglo xiII, con su decidida orientación hacia una ontología del singular concreto, y lo que la filosofía de nuestro tiempo representa de reacción frente a ese otro abstractismo del siglo xviii y xix, que es el Racionalismo y el Idealismo Alemán» [31]. Occam siempre recordará al filósofo la propia vocación hacia el singular, el peligro de abstracciones inútiles y la necesidad de salvaguardar la libertad humana ante filisteos del pensamiento y de la acción.

30 J. Ortega y Gasset, *En torno a Galileo* (El Arquero, Madrid 1976), p.216; J. Guernica, «Actualidad de Guillermo de Ockham», en *Estudios franciscanos* 51 (1950), 361-373; A. Coccia, *Guglielmo Ockham. Filosofo, teologo, politico* (Palermo 1966).

31 T. de Andrés, *El nominalismo de Guillermo de Ockham,* p.280.

tros pensadores. El genial Occam, lo define Ortega y Gasset [30].

Se podrá discutir sobre el modo de la presencia de Occam en la modernidad, pero difícilmente se podrá negar el hecho. Con todo, comedido y razonable dice De Andrés: «Si no puede hablarse de una influencia directa de Ockham sobre la filosofía contemporánea, sí que es posible, en cambio, constatar, al menos la sintonía entre la reacción ockhamista frente al abstractismo del siglo XIII, con su decidida orientación hacia una ontología del singular concreto, y lo que la filosofía de nuestro tiempo representa de reacción frente a ese otro abstractismo del siglo XVIII y XIX, que es el Racionalismo y el Idealismo Alemán» [31]. Occam siempre recordará al filósofo la propia vocación hacia el singular, el peligro de abstracciones inútiles y la necesidad de salvaguardar la libertad humana ante místicos del pensamiento y de la acción.

[30] J. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz* [illegible] p.216.

[31] [illegible] «Actualidad de Guillermo de Ockham», en [illegible] (1956), 361-373; [illegible]

OTROS MAES TROS DE LA ESCUELA FRANCISCANA

La escuela franciscana es una corriente de pensamiento que viene *de alguien* y va *hacia alguien*. No se desarrolla a través de pensadores aislados, sino mediante la interconexión de muchas personas que constituyen familia en el pensamiento, en el sentimiento y en la acción. La escuela franciscana está forjada, sostenida y potenciada no sólo por las grandes figuras intelectuales, que brillan con luz propia, sino también por otros personajes más modestos, pero no por ello menos imprescindibles en la elaboración y transmisión de un pensamiento caracterizante con presupuestos, psicología y postulados propios.

Desde Alejandro de Hales hasta Guillermo de Occam hay un gran número de otros maestros destacados que fueron o los profesores de las primeras figuras intelectuales o sus continuadores, transmisores y defensores. No fueron mentes mediocres, sino pensadores profundos, con propia personalidad intelectual, que esperan ser conocidos y expuestos adecuadamente cuando se publiquen sus obras y se haga su edición crítica.

Se trata de autores que ofrecen sus fundadas concepciones sobre metafísica, antropología, cosmología, ética, gnoseología, relaciones entre filosofía y teología, etc., que son de gran interés para conocer el pensamiento medieval en general y el franciscano en particular. Seguidamente se hará una mínima exposición de algunos pensadores notables, en espera de un estudio más extenso y más profundo. El propósito de tratarlos en este apéndice es el de recordarlos y ubicarlos en el universo de una escuela de la que ellos también fueron protagonistas y forjadores.

1. Juan de la Rochela (hacia 1200-1245)

Juan de la Rochela o de la Rupella (Rochelle) fue discípulo de Alejandro de Hales, al que sucedió en la cátedra de teología en la Universidad de París, primero como auxiliar (1235) y

después como regente (1238). Su obra principal es una *Summa de anima K*

Esta *Summa* contiene materias que A. de Hales no tocó *(de vegetativa, de affectibus, de motibus,* etc.). Escribió además otras obras teológicas: *Summa de virtutibus, Summa de vitiis, Summa de articulis fidei, Summa de decem praeceptis.* Es más sistemático y didáctico que su maestro, aunque su pensamiento no es totalmente homogéneo. En él se integran y se yuxtaponen elementos filosóficos provenientes de diversas escuelas: de Aristóteles, de San Agustín, de Avicena y de Alquerio de Claraval.

Con gran lucidez y nitidez establece la distinción real entre la existencia *(esse, quo est)* y la esencia *(essentia, quod est).* Esta distinción se encuentra en todos los seres creados, mientras que no se halla en Dios, ya que es infinita simplicidad. Esta composición se da también en las sustancias espirituales, como los ángeles y el alma. El alma es una sustancia incorpórea, intelectual y necesita la iluminación divina, aunque no la recibe cuando se une al cuerpo, sino cuando el alma opta por una rectitud de vida, a diferencia del ángel que recibe la iluminación en el momento de su creación. El alma es una sustancia simple, capaz de vivificar al cuerpo y de realizar en él diversas operaciones. En cuanto a la distinción entre el alma y sus potencias no es muy claro y preciso, aunque hace una distinción específica entre las facultades, que se reconocen por su aplicación concreta a los objetos propios, a los que se orientan. La clasificación de las facultades sigue una linea ascendente agus- tiniana: el sentido percibe los cuerpos, la imaginación las

1 Joannis de Rupella, *Summa de anima* (ed. por T. Domenichelü y M. Civezza, Prato 1882); *Die neuen Quästionen der Gnadentheologie des Johannes von Rupella in Cod. Lat. Paris 1472* (ed. por L. Hödl, München 1964); *Tractatus de divisione multiplicipotentiarum animae* (texto crítico con introducción y notas de P. Michaud- Quantin, S. Vrin, Paris 1964). Sobre su doctrina, cfr. G. Manser, «Die Realdis- tinctio von Wesenheit und Existenz bei Johannes von Rupella», en *Revue thomiste* (1911) , 89-92; del mismo, «Johann von Rupella», en *Jahrbuch für Philos. u. Theol.* (1912) , 290-324; P. Minges, «De scriptis quibusdam Fr. Joannis de Rupella», en *Archivum franciscanum historicum* (1913), 597-622; del mismo, «Zur Erkenntnislehre des Franziskaners Johannes de Rupella», en *PhilosophischesJahrbuch* (1914), 461-477; O. Lotten, «Alessandre de Haies et la *Summa de vitiis* de Jean de la Rochelle», en *Recherches de théologie ancienne et médiéval* (1929), 240-243; del mismo, «Les traités sur l'ame et les vertus de Jean de la Rochelle», en *Revue néoscolastique* (1930), 5-32; P. Michaud-Quantin, «Les puissances de l'ame chez Jean de la Rochelle», en *Antonianum* 24 (1949), 489-505; C. Nappo, *La Postilla in Marcum di Giovanni di Rupella e i suoi riflessi nella Summa Halesiana* (Quaracchi 1957).

semejanzas que hay entre los cuerpos, la razón capta la naturaleza de los cuerpos, el entendimiento distingue los espíritus creados y la inteligencia intuye el Espíritu increado.

Siguiendo a Avicena, defiende la distinción entre los entendimientos agente y posible, necesarios para conocer mediante la abstracción. El entendimiento agente es la facultad suprema del alma que pone en movimiento operativo a todas las demás facultades cognoscitivas. La abstracción es la forma cognoscitiva del hombre frente al mundo material. Pero hay objetos materiales que exigen potencias especiales para ser conocidos.

En la línea de Alejandro de Hales distingue tres facultades cognoscitivas con sus respectivos objetos: la razón, que estudia y analiza las naturalezas corpóreas; el entendimiento, que se orienta hacia los espíritus creados, y la inteligencia, que se vuelca hacia las realidades increadas. Para poder conocer las realidades espirituales, que exceden y rebasan la propia capacidad cognoscitiva del entendimiento, es necesaria una iluminación especial de Dios. Dios no solamente es la razón fontal en el orden ontològico, sino también en el orden gnoseològico. Es el primer ser y la primera verdad que ilumina todas las cosas y todas las inteligencias. De la Rochela atribuye a cada alma humana un propio entendimiento agente, y en ella Dios ha dejado plasmado su mejor huella de toda la creación. El alma humana se distingue en dos aspectos operativos del conocer, es como si tuviera dos vertientes distintas: la parte inferior es iluminada a través de la abstracción racional; la parte superior es iluminada mediante una iluminación divina.

Juan de la Rochela da la máxima importancia al tema de la cultura y de los estudios. En un sermón fustiga a los que se oponen a los estudios de la filosofía, y juzga la hostilidad hacia la filosofía como una tentación de Satanás, que no desea que los hombres sean cultos y hagan uso de su razón porque, a través de la ignorancia, el hombre se hace peor.

2. Tomás de York (f 1260)

Tomás de York continúa la tradición filosófico-científica de Roberto Grosseteste. Enseñó en Oxford (hacia 1253) y después en Cambridge. Escribió un opúsculo titulado *Manus quae*

contra Omnipotentem, como defensa de los mendicantes contra los ataques de Guillermo de Saint Amour; *Comparatio sensibilium, Sermones* y *Cartas.* Su mejor obra es *Sapientiale*, aún inédita, la que Longpré ha calificado como la primera *Suma* metafísica del siglo xiii [2], y Grabmann como «la primera metafísica original de la alta escolástica, construida sobre base aristotélica» [3].

El *Sapientiale* es un importante tratado de metafísica basado en la filosofía aristotélica, pero teniendo en cuenta los comentadores árabes más conocidos: Alfarabí, Avicena y Averroes, como asimismo Gabirol y Maimónides. También se sirve de Cicerón, San Agustín, Boecio y San Anselmo. De los autores más recientes, utiliza a Nicolás de Amiens *(De articulis fidei),* Gundissalinus *(Deprocèssione mundi)* y Guillermo de Alvernia *(De universo)*su tratado principal comienza con el tema de la sabiduría, dedicando el primer libro al tema de Dios, y el segundo al de la creación. Divide la.metafísica en general y en especial. La metafísica general analiza el ente en cuanto tal, los primeros principios, las propiedades trascendentales y las categorías on- tológicas de la sustancia y de los accidentes. La metafísica especial, que dejó inacabada, proyectaba los seres concretos: el mundo, el hombre, el compuesto humano, el hilemorfismo, etcétera. La materia es para él, siguiendo a Gabirol, una entidad reducida a lo mínimo para soportar la privación de la forma. La materia, creada por Dios, es buena en cuanto entidad. La materia en sí misma ya tiene una cierta unidad; y en cuanto materia particular recibe otra unidad de la forma.

El compuesto humano, siguiendo el hilemorfismo general, lo constituye el cuerpo y el alma como la materia y la forma de una totalidad. El alma es una sustancia que está compuesta, a su vez, de forma y de materia espiritual, lo mismo que las realidades angélicas. El entendimiento tiene dos vías de cono

[2] **E. Longpré, «Fr. Thomas de York OEM, La première Somme métaphysique du xiii[e] siècle», en *Archivum frandscanum historicum* 19 (1926), 875-920.**

[3] **M. Grabmann, «Die Metaphysik des Thomas von York», en *Beiträge,* Supplementband I (Münster 1913), 181-193; cfr. E. Longpre, «Thomas de York et Mathieu d'Aquasparta», en *Archives d'histoire doctrinal et littéraire du moyen âge* I (1926), 269-308; E. Treserra, «Entour del Sapientiale de Thomas de York», en *Criterion* (1929), 5-45, 158-180; del mismo, «De doctrinis metaphysicis Fr. Thomas de Eboraco OFM», en *Analecta Sacra Tarraconensia* 5 (1929), 31-70; D. E. Sharp, *Franciscan philosophy at Oxford* (Oxford 1930), pp.49-112.**

cimiento: el que proviene a través de la abstracción, y el especial que se obtiene por vía de iluminación.

Rechaza la eternidad del mundo y la creación por intermediarios. Por el dogma de la creación hace una radical separación entre Dios y el mundo. Pero Dios puede conocerse a través de los efectos, por la prueba de la causa eficiente y de la contingencia del mundo, como igualmente por el conocimiento innato de El, siguiendo el *De natura deorum* de Cicerón y los argumentos del *Proslogion* anselmiano y los del *De libero arbitrio* de San Agustín. Tomás de York fue una mente muy abierta y receptiva a las corrientes filosóficas más diversas, pero que difícilmente se pueden integrar en una síntesis coherente.

3. Juan Peckham (hacia 1220-1292)

Juan Peckham fue discípulo de San Buenaventura en París, en donde enseñó hacia 1270, y después en Oxford (1271-1275); lector de la Curia romana (1276-1279) y arzobispo de Cantor- bery (1279-1292). Escribió numerosas obras de carácter filosó- fico-teológico y espiritual. Entre las obras filosóficas están: *Perspectiva communis*, *De animalibus, Summa de esse et essentia, De Virtutibus et vitiis, Quaestiones disputatae,* tres *Quodlibetos, Tractatus de perspectiva et iride, Tractatus de numeris, Tractatus Sphaerae, Theoria planetarum*, *Canticum pauperis, Tractatus pauperis, Defensio fratrum mendicantium, Quaestiones quodlibetales, Comentario a las Sentencias* [4].

[4] Joannis Peckham, *Canticum pauperis* (Quaracchi 1904-1954, t. I-VIII); A. Daniels, «Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise», en *Beiträge* VIII, 1-2 (Münster 1909); H. Spettmann, «Johannes Pechami Quaestiones tractantes de anima», en *Beiträge* XIX, 5-6 (Münster 1918); del mismo, «Die Psychologie des Johannes Pecham», en *Beiträge* XX, 6 (Münster 1919); «Der Ethikkommentar des Johannes Pecham», en *Beiträge,* Supplem, II (Münster 1923). *Tractatus pauperis a fratre Johanne de Pecham* (ed. por A. van den Wyngaert, Paris 1925*)\ Quodlibet romanum* (ed. por M. Delorme, Roma 1938); *Tractatus de anima* (ed. por G. Melani, Firenze 1948); *Vita del «Dialogus» e «Benignitas»* (Introducción, texto y versión italiana de V. Gamboso, ed. Messaggero, Padova 1986); *Quodlibeta quatuor* (Quodlibeta I-III, ed. por G. J. Etzkorn, Quod. IV (romano) por F. Delorme y revisado por G. J. Etzkorn, Grottaferrata 1989). Sobre su pensamiento, cfr. A. Callebaut, «Jean Peckham ofm et l'augustinisme», en *Archivum franciscanum historicum* (1925), 441-472; A. Teetaert, «Pecham», en *Dictionnaire de théologie catholique»,* t. XII, pp. 100-140; D. E. Sharp, *Franciscan philosophy at Oxford,* pp.175- 207; D. L. Douie, *Archbishop Pecham* (Oxford 1952).

Las *Cartas* que Peckham dirigió en 1284-1285 a la Universidad de Oxford, a sus autoridades académicas y al obispo de Lincoln contienen no solamente elementos filosóficos, sino también una descripción interesante y apasionada de la situación cultural de su tiempo, como asimismo sus prevenciones y críticas a las innovaciones tomistas.

Su actitud personal se manifiesta de un modo claro y evidente en la carta del 1 de junio de 1285 que escribió al obispo de Lincoln, sobre el enfrentamiento de doctrinas en las universidades y escuelas de Europa: «No censuramos de ningún modo los estudios filosóficos, ya que sirven para los misterios teológicos, pero reprobamos las novedades profanas de lenguaje introducidas desde hace veinte años en las profundidades de la teología contra la verdad filosófica y en perjuicio de los Santos Padres, cuyas posiciones resultan desdeñadas y menospreciadas. ¿Qué doctrina es más sólida y más sana? ¿La de los hijos de San Francisco, es decir, la de fray Alejandro, de santa memoria, de fray Buenaventura y otros semejantes, que se apoyan en los Padres y en los filósofos exentos de censura, o esa doctrina nueva, casi completamente contraria, que invade todo el mundo de discusiones verbales, debilitando y destruyendo radicalmente lo que enseña Agustín sobre las reglas eternas, la luz inmutable, las potencias del alma, las razones seminales, incluidas en la materia, y sobre innumerables cuestiones parecidas? Que juzguen los ancianos, porque en ellos está la sabiduría, y que juzgue también el Dios de los cielos y que lo remedie» [5].

Ataca también con virulencia a Averroes, calificándolo de *herético pernicioso* y a los materialistas, a los que presenta como *vilísimos*. Peckham no reprueba la filosofia, que trata de defender, sino aquel tipo de filosofía que él juzga como falsa. La oposición de doctrinas es, en último término, la oposición entre franciscanos y dominicos, entre el agustinismo de los primeros y el aristotelismo de los segundos.

El fondo de las críticas de Peckham no es tanto de orden ontològico cuanto de carácter gnoseològico y religioso. La cuestión está en si el hombre puede o no prescindir de la iluminación divina para conocer de hecho la verdad. En línea bonaventuria-

[5] **C. MARTIN, *Registrum epistolarum fratris Joannis Pechkam* (London 1885), III, pp.896-902.**

na, defiende la existencia de Dios como una verdad de evidencia inmediata y con ella la tesis del argumento ontológico de San Anselmo. En el alma anida un sentimiento íntimo de la presencia de Dios; el alma posee el instinto natural de Dios. Defiende la imposibilidad de la creación eterna del mundo. Admite el hilemorfismo universal. Dios otorga a la materia el *acto de existir*; el *actus essendi*, separadamente de la forma, y ésta da a la materia el *ser específico y completo*. Defiende también la pluralidad de formas, tesis común en la escuela franciscana.

Siguiendo la doctrina del hilemorfismo universal, sostiene que el alma está compuesta de materia y forma. La esencia del alma se identifica con sus potencias. La potencia intelectiva se divide en *activa* y *pasiva*; y la pasiva, a su vez, en *ra%ón inferior* y *superior*. Pero ambas necesitan la iluminación divina para el conocimiento de las verdades, principalmente de las necesarias y eternas. Si el entendimiento conoce las cosas sensibles a través de los sentidos y mediante el proceso abstractivo, al enfrentarse a las razones eternas necesita la iluminación divina.

La voluntad prevalece sobre la razón, y la autodeterminación voluntaria, que caracteriza al hombre, no queda determinada por la acción causal del conocimiento, pues la voluntad es la facultad suprema del ser humano.

4. Guillermo de la Mare (f hacia 1290-1298)

De Guillermo de la Mare (o de Mara) se sabe muy poco. Estudió y fue maestro en París y en Oxford. Fue gran amigo de R. Bacon y total defensor y continuador del pensamiento bonaventuriano. Escribió un Comentario a los dos primeros libros de las *Sentencias, Cuestiones disputadas, Quodlibetos sofísticos* y *Declaraciones*. Como fiel discípulo de Buenaventura, sigue la corriente agustiniana y los principios metafisicos y noéticos de su maestro. Su nombre ha pasado a la historia del pensamiento franciscano y tomista precisamente por su obra polémica *Cor- rectorium fratris Thomae* (h. 1277-1279), en donde selecciona ciento diecisiete tesis de la doctrina tomista contraponiéndolas a la doctrina de la escuela franciscana.

La emulación doctrinal entre las dos Ordenes y sus diversas concepciones metafísicas y cosmovisiones motivaron notables

tensiones entre los miembros de las dos escuelas. Hasta tal punto que ambas Ordenes tomaron posiciones oficiales para calmar los espíritus encrespados. Esto explica que el capítulo general de Estrasburgo (1282) urgiera a los que leyeran la *Suma teológica* de Tomás de Aquino el consultar al mismo tiempo el *Correctorium* de Guillermo de la Mare [6].

Pero la reacción de los dominicos no se hizo esperar, pues en 1282-1284 replicaron con un montón de respuestas que han pasado a la historia con el nombre de *Correctoria Corruptorii*, y se distinguen y conocen por la primera palabra con que comienzan dichas respuestas *(quare, área*, *quaestiones, sciendum).* De este modo, las réplicas y contrarréplicas de las dos grandes Ordenes mendicantes formaban parte integrante de una cultura creadora y dinámica.

5. Mateo de Aquasparta (hacia 1240-1302)

Mateo nació en Aquasparta. Estudió en Todi y en París, en donde consiguió el bachillerato bíblico con los maestros Peck- ham y Guillermo de la Mare. No llegó a ser discípulo de San Buenaventura, ya que en 1257 había sido elegido general de la Orden, aunque fue fuertemente influido por su pensamiento. Enseñó en París y en Bolonia, sucediendo después a Peckham como lector en la Curia romana. Ministro general en 1287, cardenal en 1288, amigo y colaborador de Bonifacio VIII. Muere en 1302. Escribió *Comentarios a las Sentenáas,* cuestiones disputadas y quodlibetales: *De cognitione, De anima separata, De fide.* Escribió además temas teológicos: *Introducción general* a la Sagrada Escritura, sobre *Cristo,* etc. [7]

[6] Guillelmus de la Mare, *Declarationes magistri de la Mare. De variis sententiis £ Thomas Aquinatis* (ed. por F. Polster, Aschendorff 1956).

Mathaeus AB Aquasparta, *Quaestiones disputatae selectae de fide cognitione. Quaestiones de cognitione* (Quaracchi 1903); *Quaestiones disputatae selectae de Christo* (Quaracchi 1914); *Quaestiones disputatae degratia* (Quaracchi 1935). Es muy interesante la *Introducción crítica* de esta obra hecha por V. Doucet. Extractos del *Comentario de las Sentenáas* en *Beiträge* VIII, 1-2 (Münster 1909), 51-63; *Quaestiones disputatae de anima* XIII (ed. por A. J. Gondras, Vrin, Paris 1961); *Quaestiones disputatae De productione rerum et De providentia* (ed. por G. Gal, Quaracchi 1956); *Quaestiones disputatae De fine et De cognitione* (Quaracchi 1957); *Quaestiones disputatae De anima separata, De anima beata, De ieiunio et De legibus* (Quaracchi 1959); *Quaestiones disputatae de gratia* (Quaracchi 1935). Sobre el pensamiento de Aquas-

Doctrinalmente se opone al tomismo, aunque sin animosidad, defendiendo y secundando abiertamente el pensamiento bonaventuriano y las tesis de San Agustín, al que considera como «el Doctor principal, a quien los doctores católicos, y principalmente los teólogos, deben seguir».

En la doctrina cognoscitiva, en sintonía con la corriente agustiniana-bonaventuriana, defendía el protagonismo del alma en el momento de la sensación, aunque se requiera la acción condicionante de los objetos sobre los sentidos. Es el entendimiento agente el que transforma la *especie sensible* y produce la idea en el entendimiento pasivo. Pero la actividad del alma por sí sola no es suficiente para explicar y justificar el conocimiento, puesto que se requiere la iluminación divina. Por iluminación divina entiende un concurso real e inmediato de Dios en la operación del entendimiento humano. Se trata de un concurso mediante el cual el entendimiento es impulsado para conocer un objeto. Dios mueve nuestro entendimiento hacia el objeto conocido. Este impulso o movimiento Mateo lo llama iluminación divina, ya que las *rabones eternas*, que están íntimamente vinculadas con el objeto, ejercen una acción reguladora sobre el entendimiento, aunque nosotros no nos percatemos directamente de este concurso o iluminación divina.

En la cuestión *De cognitione* rechaza la tesis tomista del conocimiento del singular a través de la *conversio adphantasmata* y defiende que nuestro entendimiento puede conocer las cosas singulares en sí mismas y directamente sin mediación del concepto. Las cosas singulares pueden ser conocidas directamente, a través de la j*pedes singularis*, sin necesidad de recurrir a la *species universalis.* Mateo defiende que el entendimiento capta la *existencia* de lo concreto mediante los sentidos, y por sí mismo aprehende directamente su *esencia* {*species singularis*), y de esta especie abstrae el concepto universal.

La razón fundante de la verdad de las cosas y de la certeza de nuestro conocimiento está en la luz de la Verdad creadora y en las verdades eternas. Por tanto, el entendimiento humano no puede lograr un conocimiento cierto, ni siquiera de los seres

parta, cfr. E. Longpré, **«Mathieu d'Aquasparta», en** ***Dictionnaire de théologie catholi- que,*** **t. X (1928), 375-389; A.** Emmen, ***Die Glückseligkeitslehre des Matthäus von Acquasparta*** **(Freibourg 1959).**

materiales, si no es mediante la asistencia de la iluminación divina.

Aquasparta rechaza también la tesis tomista de que el alma unida al cuerpo no tenga una intuición intuitiva inmediata de sí misma, de sus disposiciones y de sus facultades. Para el franciscano, el alma puede conocerse directa e inmediatamente. Es cierto que el alma necesita de un estímulo por parte de los sentidos corporales para comenzar a conocer. Pero después, reflexionando sobre el acto cognoscitivo, llega a conocerse a sí misma y a sus potencias o facultades. El alma es una realidad visible y demostrable intelectualmente porque está presente al entendimiento. Y el entendimiento es una facultad inmaterial y no depende intrínsecamente de ningún órgano sensitivo, aunque sí necesite la iluminación divina.

La existencia de Dios es evidente y sigue la dialéctica del *Proslogion* anselmiano. La distinción entre esencia y existencia no tiene razón suficiente y no basta para distinguir a las creaturas del Creador. Defiende también el hilemorfismo universal, ya que tanto los seres corpóreos como los seres espirituales creados están compuestos de materia y forma, de cuya síntesis emerge la propia individualidad. Además, es partidario de la pluralidad de formas, siguiendo la corriente agustiniana- bonaventuriana.

6. Ricardo de Mediavilla (hacia 1249-1308?)

A Ricardo de Mediavilla (Middletown) se le considera generalmente como inglés y originario de Middleton. Realizó en Oxford sus primeros estudios, derecho canónico y ciencias experimentales. Recibe el título de bachiller hacia 1282-1283 y enseña como maestro en París entre los años 1284 y 1287. Es un profesor que participa activamente en las controversias culturales de su tiempo, no sólo frente a la condena de 1277, sino también en las discusiones entre el tomismo y la filosofía franciscana. Aunque Ricardo es fiel a las tesis bonaventurianas, no es una inteligencia fácilmente sumisa, pues a veces las critica, a veces las matiza, a veces se separa de ellas y se acerca al tomismo. Fue preceptor en Nápoles de San Luis, hijo de Carlos II de Sicilia. Es muy probable que conociera a R. Bacon

y, como él, se sintiera atraído por las ciencias experimentales. Se desconoce el lugar y el año de su muerte.

Sus obras principales son: *Comentario a las Sentencias) Cuestiones disputadas,* tres *Quodlibetos*, *Quaestio de gradibus formarum, Pos- tillae* a los evangelios y a las cartas de San Pablo [8].

Ricardo tiene un espíritu abierto y conciliador, aunque, como dice Hocedez, tiende a seguir generalmente la opinión común y tradicional como la más segura. Siguiendo la tradición franciscana, sostiene la imposibilidad de la creación desde toda la eternidad, ya que ello implicaría un infinito creado; defiende también la composición hilemórfica universal de los seres creados, la pluralidad de formas y el primado de la voluntad sobre el entendimiento. El entendimiento es como el siervo que alumbra, con su luz, el camino del señor. La voluntad es capaz de autodeterminación y puede ir en contra del juicio del entendimiento. En cuanto al conocimiento, el entendimiento puede conocer directamente el objeto singular y no necesita la mediación conceptual. El primer contacto del espíritu con lo real desemboca en un concepto confuso; y éste se consigue gracias a la acción estimulante de la voluntad, pues la voluntad, facultad del amor, orienta la razón hacia su bien. La voluntad es superior a la razón como el amor es superior al conocer, ya que el bien es más sublime que el ser y que lo verdadero. Ese primado de la voluntad se manifiesta en una actividad que es libre por esencia y que quiere necesariamente sin ser coaccionada por otra facultad.

Su concepción del hilemorfismo es muy original. Contra San Buenaventura sostiene que la materia no es homogénea en los espíritus y en los cuerpos, pues ella coexiste en los cuerpos con un *principium pure possibile,* que Ricardo pone para explicar la generación de las formas, junto a la materia, que de por sí

[8] Ricardusde Medí a villa, *Supra quatuor libros Sententiarum* (Brescia 1591), 4 vols *Quodlibeta* (Venezia 1509 y Brescia 1509); *Quaestio disputata De privilegio Martini Papae IV* (ed. por F. Delorme, Quaracchi 1925); W. Lampen, *De manuscriptis Ricbardi de Mediavilla* (Roma 1925). Sobre este autor: E. Hocedez, *Richard de Middleton. Sa vie, ses oeuvres, sa doctrine* (Louvain 1925); F. Pelster, «Die Herkunft des Richard de Mediavilla», en *Philosophisches Jahrbuch* (1926), 172-178; W. WITTER- BUCH, *Die Gewissenstheorie bei Heinrich von Gent und Richard von Mediavilla* (Elberfeld 1929); D. E. Sharp, *Franciscan philosophy at Oxford*pp.211-276; P. Rucker, «Der Ursprung unserer Begriffe nach Richard von Mediavilla», en *Beiträge* XXXI, 1 (Münster 1934); R. Zavalloni, *Richard de Mediavilla et le controverse sur lapluralité des fomes* (Louvain 1951).

ya tiene una actualidad, Dios ha creado un receptáculo positivo que contiene las formas en potencia y que se van uniendo sucesivamente a la materia. Con esta teoría trata de sustituir la tesis de las *rationes seminales* de la escuela agustiniana y la tesis tomista de la pasividad de la materia. No obstante la pluralidad de formas, defiende la unidad sustancial del compuesto humano. La última *forma completiva* no solamente confiere la perfección suprema al compuesto, sino que asume y da sentido de unidad a las formas inferiores en la jerarquía del ser compuesto. El principio de individuación, que existe tanto en los espíritus creados como en los cuerpos, no proviene de la materia, sino de la indivisibilidad e incomunicabilidad de su esencia, resultante de la unión de la materia y de la forma.

Las potencias del alma no se distinguen realmente de su esencia, y únicamente designan funciones diversas. El conocimiento se explica a través del entendimiento agente y pasivo, sin que sea necesaria ninguna iluminación especial de Dios tanto para las cosas materiales como para las espirituales. El conocimiento intelectual se consigue mediante la abstracción, negando con ello la iluminación divina especial y las ideas innatas. Si no tenemos idea innata de Dios, la demostración de su existencia debe ser necesariamente *a posteriori*. Con lo que se descarta el argumento anselmiano. Estas tesis le separan del agustinismo y le acercan al tomismo.

Si en el campo filosofico-teológico Ricardo es un conservador con creaciones personales, en el campo de la ciencia tiene novedosas intuiciones, ya que, rompiendo con la concepción tradicional de un universo finito, defiende la posibilidad de un universo capaz de expansionarse o de dividirse hasta más allá de todo límite actual. Para P. Duhem, Ricardo es un precursor de la ciencia moderna [9].

El mejor historiador de este franciscano, Hocedez, ha dicho que «Ricardo termina una época. Ultimo representante de la escuela seráfica, intentó una síntesis prudentemente nueva, en la que se integrarán las grandes tesis bonaventurianas, profundizadas y perfeccionadas, y todo aquello que le parecía mejor del aristotelismo y de la teología de Santo Tomás. Esta tentativa no tuvo futuro. Escoto, con su genio iniciador, se adueñó del

[9] P. Duiikm, *Uonard de Vtnci* (Paris 1909), vol. 11, p.368.

influjo en la Orden de San Francisco y lo lanzó por vías nuevas que deberían llegar rápidamente al nominalismo» [10]. El pensamiento filosófico de Ricardo representa sin duda una etapa hacia el escotismo, que se abrió al aristotelismo, pero ciertamente no fue nominalista ni defensor inconfesado del nominalismo. No debe olvidarse que la apertura al aristotelismo y a las ciencias se encuentra claramente en la escuela franciscana de Oxford, y concretamente en R. Bacon.

7. Roger Marston (f 1303)

El franciscano inglés R. Marston estudió en París, entre 1269 y 1272, en donde encontró a los maestros franciscanos y dominicos más destacados entonces. Después pasó a Oxford como maestro (1277) y a Cambridge (1285), desempeñando más tarde el cargo de Ministro provincial de la provincia inglesa (1292-1298). Muere en 1303. Sus principales obras son: *Cuestiones disputadas (De emanatione aeterna*, *De statu naturae lapsae* y *De anima)* y cuatro *Cuodlibetos,* aún inéditos [u].

Marston se adhiere decididamente a la corriente agustiniana y es fiel seguidor de Buenaventura y de Peckham, del que se sirve más frecuentemente. Ello motiva el que defienda las tesis clásicas de la escuela franciscana: el hilemorfismo universal, la pluralidad de formas sustanciales, las razones seminales, la materia prima como entidad positiva, la *forma corporeitatis,* la *colligantia potentiarum,* el conocimiento inmediato e indirecto de los seres singulares, la primacía de la voluntad sobre la razón, la iluminación divina, etc.

El franciscano inglés tiene a Agustín y Anselmo como las grandes autoridades indiscutibles, y a los que llama *auténticos doctores* y *santos,* en oposición a los filósofos paganos, que

[10] E. HOCEDEZ, *Richard de Middleton. Sa vie, ses oeuvres, sa doctrine,* p.386.

[11] ROGER MARSTON, *Quaestiones disputatae, De emanatione aetema, De statu naturae lapsae et De anima* (Quaracchi 1932); F. DELORME, *Questions de Jean d'Firfurt et de Roger Marston, autour du canon Omnis utriusque sexus* (Firenze 1934). Estudios, F. PELSER, «Roger Marston OFM (f 1303), ein englischer Vertreter des Augustinis- mus», en *Scholastik* (1928), 526-556; E. Gilson, «Roger Marston, un cas d'augus- tinisme avicennisant», en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* VIII (1932), 37-42; S. BELMOND, *La théorie de la connaissance d'après Roger Marston*», en *France franciscaine* (1934), 153-187.

califica de *hombres infernales.* Anclado en Agustín, critica a los que, como los tomistas, defienden las teorías de Aristóteles o de Avicena.

En su tratado *De anima* sigue la psicología agustiniana del conocimiento. Para Marston, el entendimiento agente es una parte del alma, siempre y cuando se conciba dicho entendimiento como una disposición natural del alma para conocer la verdad. Pero si el entendimiento agente se concibe como el acto de iluminación, entonces resulta ser una sustancia separada, es decir, Dios mismo. En este caso, el entendimiento agente es la luz increada o eterna que imprime en el alma, como el sello en la cera, una cierta impresión activa que, a su vez, deja una impresión pasiva, que viene a ser el principio formal del conocimiento de las verdades eternas. La luz eterna no infunde los conceptos de las cosas, sino que otorga a la mente la capacidad de captar la *relación* existente en los términos de una proposición. El hecho de la iluminación general explica y justifica el acuerdo de todos los hombres sobre verdades fundamentales. El entendimiento agente no es una *lu% creada*, distinta y derivada de la *lu^ increada,* sino que es la misma *lu% increada* que actúa en nuestras almas e imprime en ellas las *species o* las determinaciones pasivas que suscitan el mismo acto de entender.

La teoría gnoseológica de Marston es bastante singular, pues comienza con Aristóteles y termina con Agustín. Parte de la sensación y de las imágenes para la formación de los conceptos a través de la abstracción que realiza el entendimiento agente del alma racional, pero, a su vez, exige el concurso de la luz divina como suplemento necesario para que se dé el conocimiento cierto. No explica el porqué y el modo de este proceso, pero defiende el hecho. Quien niegue que el entendimiento agente es la luz primera increada está «ebrio del néctar de la filosofía» y deforma el pensamiento de San Agustín y de los *Santos.* La acentuada oposición agustiniana de Marston pronto será transformada en la escuela franciscana con la aceptación de tesis aristotélicas.

8. Guillermo de Ware (f 1300)

El franciscano inglés Guillermo de Ware (Warro, Guarro) resulta ser un maestro bastante desconocido en su biografía y

en su doctrina. Enseñó en Oxford entre 1290 y 1300. Bartolomé de Pisa lo llama *Magister Scoti sive doctoris Su b ti lis,* aunque no consta que lo fuera. Escribió un *Comentario sobre las Sentencias* [12], en donde se manifiesta como mente abierta, y cita no solamente a Buenaventura y a Ricardo de Mediavilla, sino también a Tomás de Aquino, a Gil de Roma, a Enrique de Gante y a otros contemporáneos de diversas tendencias. Lo mismo que Ricardo de Mediavilla, Guillermo abandona algunas tesis características de la escuela bonaventuriana tomando posiciones de transición hacia el escotismo.

Guillermo se separa de la interpretación agustiniana de la iluminación divina y se orienta por la tesis tomista de que el alma humana debe poseer las facultades necesarias y adecuadas para la realización de su actividad natural, como es el conocimiento intelectual o racional. Se adhiere también a la doctrina de la unidad de la forma, abandonando, por consiguiente, la composición hilemórfica de las sustancias espirituales. Sin embargo, identifica las facultades del alma con su esencia. Esta postura doctrinal parece estar fundamentada en la defensa que hace de la interacción entre las facultades. Hasta tal punto, y en esto sigue a Agustín, que la impresión de la especie en la memoria o en el intelecto sería insuficiente para alcanzar el conocimiento sin el concurso de la voluntad, pues entendimiento y voluntad están íntimamente vinculados en todas sus funciones operativas. La voluntad sigue teniendo un puesto prioritario, hasta tal punto que Guillermo de Ware ponga la *voluntad especulativa,* como así la llama, por encima del entendimiento práctico. La voluntad interviene necesariamente en el acto cognoscitivo imperando el ejercicio de la potencia intelectiva.

Esta línea se verá confirmada y corroborada en Escoto.

Este franciscano inglés asume la prueba anselmiana de la

[12] GUILLELMUS DE WARE, DOS cuestiones sobre el *Comentario a las Sentencias,* en *Beiträge* VIII, 1-2 (Münster 1909), 89-104; GUILLELMI GUARRAE, FR. JOANNIS DUNS SCOTI, FR. PETRI AUREOLI, *Quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione B. Mariae Virginis* (Quaracchi 1904); «Wilhelm von Ware über das menschliche Erkennen», en *Beiträge,* Supplementband I (Münster 1913), 309-318; E. LONGPRÉ, «Guillaume de Ware», en *France franciscaine* 1 (1922); P. MUSCAT, «Guillelmi de Ware quaestio inédita de unitate Dei», en *Antonianum* (1927), 335-350; H. SPETT- MANN, «Die philosophiegeschichdiche Stellung des Wilhelm von W'are», en *Philosophisches Jahrbuch* (1927), 401-413; (1928), 42-52.

existencia de Dios, y sostiene que la proposición *Dios existe* es *per se nota*, evidente y conclusiva del análisis del sujeto y del objeto, aunque este análisis no sea fácil, sino resultado de un gran esfuerzo.

9. Gonzalo de Balboa (f 1313)

Gonzalo de Balboa o Gonzalo de España estudió en París, en donde consiguió el título de bachiller. Fue maestro y preceptor de Escoto; y entre 1302 y 1303 estuvo como *maestro regente* en la cátedra franciscana de teología de París. Aunque fue elegido provincial de Castilla y después general de la Orden (1304), continuó su enseñanza universitaria. A instancias suyas Escoto fue trasladado de París a Colonia (1307). Sus obras principales son: *Cuestiones disputadas, Quodlibetos, Conclusiones metafísicas* y otras de carácter espiritual, sobre todo contra los *Espirituales*[13].

El maestro español, con estilo penetrante y dialéctica inteligente, se hace gran defensor de la corriente agustianiana-franciscana contra los numerosos aristotélicos que entonces se manifestaban como más modernos. Entre sus criticados se encuentran el Maestro Eckhart, Juan el Sabio y Godofredo de Fontaines. No ataca al aristotelismo en cuanto tal, sino a los aristotélicos que no interpretan bien al Estagirita, sobre todo en la cuestión del primado de la voluntad. Según él, la doctrina de Aristóteles confirma sus tesis.

En cuanto a la antropología, defiende la pluralidad de formas en el hombre, subrayando la *forma mixti,* que garantiza la identidad del cuerpo vivo y del cuerpo muerto, y el *alma intelectual* como formas necesarias. Los entendimientos agente y posible son una misma facultad del alma, pero con distintas funciones. Admite el conocimiento inmediato y directo del singular y pone en duda la tesis tomista de la necesidad de la *species* para explicar el proceso del conocimiento intelectual.

13 GONZALVUS HISPANUS, *Quaestiones disputatae et de Quodlibet* (ed. por L. Amo- rós con introducción histórico-crítica, Quaracchi 1935). Algunos textos de Gonzalo de Balboa son reproducidos en el *De anima,* escrito bajo el nombre de Escoto; «Quaestiones inédites de Maître Eckhart OP et de Gonzalo de Balboa OFM», en *Revue néoscolastique de philosophie* (1927), 69-85; E. LONGPRÉ, «Gonzalo de Balboa et Duns Scot», en *Études franciscaines* (1924), 640-645; (1925), 170-181.

Gran defensor de la primacía de la voluntad en la vida psíquica, ataca el intelectualismo exagerado, que lo ve representado en el Maestro Eckhart, que enseñaba el primado del *entender* sobre el *ser*; y en Godofredo de Fontaines que, a través de su intelectualismo psicológico, conducía a un determinismo de la voluntad. Para Gonzalo, ni el entendimiento ni el objeto exterior pueden determinar la decisión voluntaria; incluso la voluntad puede ir contra las mismas propuestas de la razón. Subraya que la esencia de la libertad es la autodeterminación absoluta del querer y no el poder elegir entre dos o más bienes. De donde se concluye que el querer y no el conocer es el acto regio de la vida psíquica del hombre. Esta tesis del voluntarismo no sólo sigue la corriente de la propia escuela, sino que será sostenida y fundamentada en Escoto y en Occam.

10. Pedro Auréolo (1280P-1322)

Pedro Auréolo [14] nació en Gourdon (Aquitania), sin que se conozca en qué año. Hacia 1304 estudió en París, donde probablemente fuera discípulo de Escoto. Waddingo lo llama *aemulus Scoti*, pero se desconocen las relaciones que pudo tener con el Doctor Sutil, al que se opone en no pocas tesis. Enseñó como *lector en* los estudios generales de Bolonia (1412) y Tolosa (1314). En 1316 volvió a París, en donde consiguió el bachillerato y el doctorado en teología, y enseñó en el Centro de la Orden (1218-1219). Al año siguiente le hacen provincial de Aquitania. Nombrado obispo de Aix en 1321, muere en Avi- ñón al siguiente año.

Sus principales obras filosóficas son: *Tractatus de principiis naturae* (1312), *Comentario a las Sentencias* (1316-1318), publicado en dos ediciones sucesivas, siendo su obra maestra; un *Quodli- beto* (1320). Sobre temas teológicos y espirituales son las siguientes obras: *Tractatus de paupertate et usu paupere* (1312); *Tractatus de conceptione B. Mariae Virginis* (1315?); *Breviarium biblio- rum*, seu *compendium sensus litteralis totius Sacrae Scripturae* (1319); *Quaestiones diversae,* etc. [15]

14 Hay muchas grafías del nombre de este franciscano: Aureolus, Auriolus, Ariolus, Auriol, Oriolus, Oriol, D'Aureole, D'Aureol, D'Oriol, etc.

15 PETRUS AUREOLUS, *Comentario a las Sentencias* y 16 *Quodlibetos* (Roma 1596- 1605), 2 vols.; *Scriptum superprimum Sententiarum 1* (ed. por E. Buytaert, St. Bona-

Es un autor de gran personalidad y de espíritu independiente. Polemiza con casi todos los autores de su tiempo: Enrique de Gante, Tomás de Wilton, Godofredo de Fontaines, Herveo de Nédéllec, Tomás de Aquino y Escoto. Sus maestros preferidos son San Agustín y Aristóteles, a los que también critica. Incluso alaba y censura, al mismo tiempo, a Averroes. Evidentemente que a su espíritu crítico le llegaron no pocas contraréplicas en el mismo tono. Su pensamiento no puede ser clasificado con la etiqueta de una escuela concreta. Pues Au- réolo, como dice Dreiling, «no es un platónico ni agustiniano ni aristotélico ni averroísta ni escotista ni tomista» [16]. Se anticipa a Occam en no pocas tesis. Este lo leyó, aunque dice él mismo que lo hizo de pasada.

Auréolo parte del principio firme e insoslayable que todo ser existente, por el hecho de su existencia, es siempre un ser individual. Acentúa fuertemente la ontologia del singular como principio hermenéutico, para la comprensión metafísica y noètica de la realidad. Al tratar del problema del principio de individuación, sostiene que es una cuestión inútil, ya que desde el momento que una cosa existe, únicamente puede existir como cosa individual. Por el contrario, si algo es común o universal capaz de predicarse de muchos seres, demuestra claramente que es un concepto. Por consiguiente, el problema metafisico de la individuación no es un verdadero problema, ya que no existe ningún universal fuera de la mente. Pero ello no impide el que Dios pueda crear un cierto número de individuos que pertenezcan a la misma especie. Todas las cosas materiales tienen una forma, y algunas de estas formas poseen

venture-New York 1953), 11 (1956). Estudios sobre Auréolo, cfr. R. DREILING, «Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanerersbischofs Petrus Aureolus», en *Beiträge* XI, 6 (Münster 1913); B. LANDRY, «Pierre Auriol. Sa doctrine et son role», en *Revue d'histoire de la philosophie* (1928), 27-48, 133-141; F. PHI-STER, «Estudios sobre la transmisión manuscrita de algunas obras de Pedro Aureoli OFM», en *Estudios eclesiásticos* 9 (1930), 462-479; 10 (1931), 449-474; A. TEETAERT, «Pierre Auriol», en *Dictionnaire théologique catholique* XII (Paris 1934), 43-95; R. SCHMÜCKER, *Propositio per se nota, Gottesbeweis und ihr Verhältnis nach Petrus Aureoli* (Werl 1941); F. PREZIOSO, *La teoria deWessere apparente nella gnoseologia di Pietro Aureolo ofm* (Firenze 1950); E. DIEDERECH, *The doctrine of Peter Aureoli on habitual grace* (Roma 1956); S. STREUER, *Die theologische hinleitungslehre des Petrus Aureoli auf Grund seines scriptum super Primum Sententiarum und ihre theologiegeschichtliche Hinordnung* (Werl 1968).

16 R. Dreiling, p.180.

una propiedad que llamamos *semejanza,* que permite *agrupar* y clasificar las cosas que coinciden en tal *semejanza* (*similitudo*). El fundamento extramental del concepto universal no es otro que esta propiedad común de semejanza. Pedro no niega que el concepto universal carezca de fundamento objetivo. Lo que sí niega es que una realidad común, como es el concepto, pueda existir extramentalmente. También las formas incorpóreas pueden tener su propia semejanza. Por tanto, no hay motivo para negar el hecho de que muchos ángeles puedan pertenecer a la misma especie.

El entendimiento humano, en su dinamismo activo, capta las semejanzas de los diversos seres, y en cuanto realidad receptiva, las asimila y las unifica mentalmente, produciendo de ese modo un *concepto objetivo.* Este concepto es puramente mental y distinto de las cosas a las que se refiere. Pero, por otra parte, es la misma cosa en cuanto es conocida. Todo conocimiento deriva de la experiencia sensible, siendo ésta el criterio más seguro en la investigación y en la certeza del conocimiento. Pero a esta tendencia empirista se une un marcado intelectualismo que se opone al poder deformante de la imaginación y de la fantasía.

Auréolo distingue claramente entre conocimiento sensitivo e intelectivo. Los sentidos captan directamente las cosas singulares y sus impresiones son claras. El conocimiento intelectivo es más seguro y menos expuesto al error porque intervienen en él las demás facultades del alma, especialmente la voluntad. Ambos conocimientos son inmediatos y no tienen necesidad de las especies intermedias, aunque se da una notable diferencia entre ambos. Mientras el conocimiento sensitivo capta el singular como es en sí, el entendimiento lo percibe en su ser intencional.

Admite la distinción entre entendimiento agente y posible, pero rechaza la abstracción como innecesaria para la formación del concepto universal. Las semejanzas que existen entre varios seres son percibidas por los sentidos, pero las impresiones sensitivas pueden ser percibidas por el entendimiento de un modo distinto y claro o confuso y deformado. De ahí que al entendimiento agente le corresponda discernir y clarificar las semejanzas recibidas de las distintas impresiones. De estas diversas impresiones de las semejanzas

o diferencias se forja el concepto común que, según su grado de claridad en el conocimiento de lo real, será un concepto genérico o especifico [17].

El concepto es una realidad puramente mental, es el representante mental de la cosa conocida. El concepto consiste en la presencia intencional de una cosa representada en la mente, que él llama *forma specularis.* Todo conocimiento es la aparición de un objeto exterior, producida en los sentidos o en el entendimiento bajo la impresión de tal objeto. Esta *impresión* que recibimos de fuera es el objeto mismo del conocimiento. Lo que hace inútil tanto la *species impressa* como la *expressa* del tomismo. Sin embargo, el maestro franciscano habla de un *ser subjetivo* que es el acto psicológico, que engendra el conocimiento, y de un *ser objetivo* o contenido de esa apariencia. Ese *ser objetivo* ofrece una estabilidad y uniformidad que contrasta con el mundo vario y cambiante de los actos psíquicos [18].

El concepto, pues, más rico y más noble es aquel de lo concreto y singular, mas noble y real que el abstracto y universal. La *forma specularis*, en la que se representa el singular, nos da inmediatamente el mismo objeto, que aparece más claro y exacto que en los conceptos del género y de la especie, que en modo alguno quedan eliminados, pero a los que no se les otorga valor alguno fuera de la mente. De este modo, Auréolo merece ser definido como un *conceptualista* y de ningún modo como *nominalista.* Va tanto contra el realismo moderado de los tomistas como contra las *formalidades* escotistas.

Al proponer la primacía del conocimiento intuitivo del singular sobre el conocimiento abstracto, se proclaman los derechos inmediatos de la experiencia y de la observación en cuanto nos vinculan con lo real concreto. Por otra parte, es cierto que el conocimiento intuitivo, tanto sensible como intelectual, nos ofrece un objeto existencial, pero nada impide el que Dios pueda crear una realidad apariencial que nos diera la ilusión de su existencia.

Auréolo practica al máximo el principio de economía, y con ello simplifica muchas cuestiones y teorías de la metafísica imperante. Nada de distinción de esencia y existencia. Las

[17] **Cfr. B. GEYER, O.C. pp.526-527.**

[18] **Cfr. C. MlCHALSKi, *Ijís sources du criticisme et du scepticisme dans la philosophie du XIVe siècle* (Cracovie 1924), pp.11-15.**

pruebas del alma como forma del cuerpo no son demostrativas. Se puede probar que el alma es la forma del cuerpo, en el sentido que es una parte esencial del hombre juntamente con el cuerpo, pero no se puede probar que el alma sea la forma del cuerpo como entidad perfectiva de la materia o que haga que el cuerpo sea un cuerpo. El maestro franciscano, aun sosteniendo la imposibilidad de demostrar que el alma humana es la forma del cuerpo como son las demás almas (vegetativa, sensitiva), sin embargo la acepta por la fe. Interpreta la definición del Concilio de Vienne (1311-1312), del que ya hemos hablado en otros capítulos, en el sentido que el alma es forma del cuerpo *lo mismo que todas las demás,* con lo cual le resultaba muy difícil salvar su inmortalidad y no entrar en conflicto con el mismo concilio. Pero él soluciona el problema respondiendo que el concilio nos urge a creerlo, no a comprenderlo ni a demostrarlo.

Para el franciscano, la persona humana goza de la prerrogativa de la autodeterminación. El hombre es libre y no puede ser mediatizado ni impedido en su libertad ni por agentes materiales ni por cuerpos celestes. Rechaza la tesis de que Dios conozca los actos libres futuros como el presente. Admite el conocimiento divino de todos los acontecimientos desde toda la eternidad, pero no admite que Dios los conozca como presentes. Dios conoce tales actos de un modo que prescinde de las categorías temporales del pasado, del presente y del futuro. Nuestro lenguaje y nuestra mente son incapaces de comprender y de expresar el modo del conocimiento divino. Con ello se opone a la tesis tomista, según la cual Dios conoce todas las cosas como presentes desde toda la eternidad. En cuanto a la existencia de Dios, Pedro Auréolo entiende que no es necesario demostrarla, ya que es conocida *per se* por todos los hombres, aun de cultura y formación diversas. No obstante, apoya el argumento ontològico anselmiano. El poder y la libertad divinas son absolutos y no están sometidos a ninguna ley.

11. Francisco de Mayronis (f hacia 1328)

El provenzal Francisco de Mayronis (o de Meyronnes) fue admirador y discípulo de Escoto durante su estancia en París

(1304-1307), pero un discípulo original y fecundo. Un escotista del siglo xv, Guillermo de Vaurouillon, hace gran elogio de él y le sitúa a la altura genial de Enrique de Gante y de Gil de Roma, aunque también le critica por su excesivo afán de distinguir, dividir y argumentar en cuatro puntos aun en los casos en que podría hacerse en tres. Por su sutileza dialéctica se le llamó en su tiempo *padre de las formalidades* y *maestro agudo de abstracciones.* Su crítica se extendía por igual tanto a los grandes maestros como a los menores. De Aristóteles decía que fue «óptimo físico, pero pésimo metafísico, en cuanto que no sabía abstraer y, por tanto, hacía pésima metafísica».

Escribió dos comentarios a las *Sentencias*, siendo el segundo revisión y corrección del primero, y lleva el título de *Conflatus.* Escribió también comentarios a la *Isagoge* de Porfirio, a la *Física* de Aristóteles, a *La ciudad de Dios.* Compuso asimismo *De univocatione entis, De primo principio, De relationibus, De transcendentales, De es se essentide et existentiae, Explanationes diversorum termi- norum.* El *Tractatus de formalitalibus* es una compilación posterior de doctrinas suyas y de Escoto. De especial interés son sus obras de carácter político: *Tractatus deprincipatu temporali, Tractatus de principatu regni Siciliae, Quaestio de subiectione* [19].

De acuerdo con la metafísica de su maestro Escoto, identifica la esencia y la existencia, distinguiendo toda una serie jerarquizada de modos intrínsecos de la esencia. Así, por ejemplo, en la esencia divina distingue cuatro grados o momentos: *a)* en cuanto *esencia\ b)* en cuanto *esta* esencia; *c)* en cuanto que esta esencia es *infinita*; *d)* en cuanto que esta esencia infinita *existe realmente.* De ello no se sigue que Dios no sea un *ser por sí mismo,* sino que la existencia por sí es una modalidad de su esencia.

La esencia individual no añade a la naturaleza específica

[19] Franciscus de Mayronis, edición de sus obras en Venecia 1520. Estudios, cfr. CH.-LANGLOIS, «François de Mayronnes», en *Histoire littéraire de la France* 35 (1924-1927), 305-352; B. ROTH, «Franz von Mayronis und der Augustinismus seiner Zeit», en *FranciskanischeStudien* (1935), 44-75; del mismo, *Fran^vonMayronis ofm. Sein Leben, seine Werker, seine Lehre vom Formalunterschied in Gott* (Werl 1936); E. GIISON, *La filosofía en la Edad Media* (Madrid 1972), pp.566-568; H. ROSSMANN, *Die Hiérarchie der Welt. Gestalt und System des Fran% von Meyronnes ofm. mit besonderer Berücksichtigung seiner Schopfungslehre* (Werl 1972). Sobre el escotista Vaurouillon y lo que dice de Mayronis, cfr. I. BRADY, *William of Vaurouillon a fifteenth-Century Scotist* (Washington 1965).

más que la hecceidad. Pero Francisco de Mayronis se separa de su maestro al no admitir que las ideas no sean formalmente idénticas y absolutamente coeternas con Dios.

Según las conclusiones de Lapparent, los estudios políticos de Francisco defienden la teoría de una monarquía universal, de la que el jefe debiera ser el Papa y no el emperador, en oposición a lo que sostenía Dante. El Papa resultaría ser, tanto en lo espiritual como en lo temporal, el jerarca de todo el mundo [20].

En cuanto a la cosmología, De Mayronis habla de una *vis impressa,* que continúa el movimiento impreso por el motor; de tal modo que cesando el proyectante continúa el movimiento. P. Duhem hace observar la importancia de una frase, que se encuentra en el Comentario de Francisco a las *Sentencias*[21], sobre cierto autor que defendía que si la tierra estuviera en movimiento y el cielo en reposo todo resultaría mejor. Lo que demuestra que ya entonces se iba anticipando lo que después llegará a ser la revolución copernicana.

12. Juan de Ripa (f hacia 1357)

Juan de Ripa (o Juan de Marchia), así llamado por el convento de Ripatransone, enseñó en París entre 1344-1357. Comentó las *Sentencias* y escribió unas *Determinaciones* (1354) que demuestran la originalidad de su autor, aunque sus escritos no han sido suficientemente estudiados y analizados. De ahí las interpretaciones aproximativas e inciertas. A pesar de la independencia intelectual de Ripa, se sabe que parte de Escoto para después orientarse hacia corrientes nominalistas.

Según Schwamm, la doctrina de Juan de Ripa sobre el problema teológico del conocimiento divino de los futuros contingentes, tan debatido en el siglo xiv, sería un desarrollo de la teoría escotista y una forma anticipada de lo que más tarde se llamará teoría de los decretos predeterminantes. Dios posee un conocimiento infalible de los futuros contingentes, conoci-

[20] **P. de Lapparent, «L'oeuvre politique de François de Meyronnes, ses rapports avec celle de Dante», en *Archives d histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* XIII (1942), 5-151.**

[21] **Lib. II, dist. 14, q.5; cfr. P. Duhem, «François de Mayronnes et la question de la rotation de la terre», en *Archivum franciscanum historicum* 6 (1913), 23-25.**

miento que, de algún modo, efectúa una especie de predeterminismo en los actos voluntarios. Aunque el acto humano sigue siendo libre y responsable, Dios sería la causa determinante del acto en cuanto acto, no en cuanto falta. Esta tesis puede desembocar en la otra de hacer a Dios culpable del pecado del hombre. De hecho, así lo entendieron varios autores, entre ellos Juan Gerson y el agustino Juan de Basilea, que lo criticaron como una postura doctrinal condenada. También el franciscano Francisco de Perusa, discípulo de Ripa, censuró abiertamente la doctrina de su maestro en las lecciones que tenía en el convento de París, como nos consta en su comentario a las *Sentencias* [22].

Gerson le atribuía además cuatro de las doce proposiciones condenadas en 1362 con el nombre de Luis de Padua. Las tesis condenadas serían las siguientes: *a)* distinción entre lo que Dios es según su ser real y lo que es según su ser formal; *b)* distinción *ex parte rei* entre Dios y .sus ideas; *c)* distinción formal de las voliciones divinas; *d)* subsistencia formal en Dios de los futuros contingentes en cuanto tales [23].

Estas tesis vinculan a su autor con el antiguo realismo de las esencias. Es necesario un conocimiento más profundo de Ripa para poder afirmar hasta qué punto su pensamiento saca las conclusiones legítimas del escotismo o es una deformación del mismo. /

13. Pedro de Candía (1340P-1410)

Pedro de Candía (siendo su verdadero nombre Pedro Philargis o Philaretes) nació en Creta y fue un hombre que

Cfr. H. SCHWAMM, *Maçistri Joannis a Ripa ofm, doctrina de praescientia divina* (Roma 1930).

23 Ioannis A Ripa, *Conclusiones* (ed. por A. Combes, J. Vrin, París 1957. Prefacio de P. Vignaux); *Determinationes* (texto crítico con introducción y notas de A. Combes, J. Vrin, París 1957); *Lectura superprimum Sententiarum.* Prologi. Quaest. I et II (edición crítica de A. Combes, J. Vrin, París 1961). Estudios, cfr. A. Combes, «Jean de Vippa, Jean de Rupa ou Jean de Ripa?», en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* XII (1939), 253-290; del mismo, *Un inédit de S. Anselme? Le traité De unitate divinae essentiae et pluralitate creaturarum d'après Jean de Ripa* (Paris 1944); F. Prezioso, *IM teoria deWintui^ione nel pensiero di Giovanni délia Marca* (Barí 1951); P. Vignaux, «Pour lire Jean de Ripa *(Sent.* I, prol. q.3)», en *Studia medievalia et mariologica* (Libro-homenaje dedicado al P. C. Balic, Roma 1971), pp.283-302.

desarrolló una actividad intensa en Italia, Francia e Inglaterra. Estudió en Padua, obtuvo el bachillerato de teología en Oxford y fue maestro de teología en París (1378-1381). Obispo de . Piacenza y de Vicenza, arzobispo de Milán y, finalmente, en el Concilio de Pisa (1409), convocado para poner fin al Gran cisma de Occidente, fue elegido antipapa con el nombre de Alejandro V.

Hombre amable, poliédrico e irónico con los otros, con las diversas escuelas y consigo mismo. Solía decir de él mismo: como arzobispo era riquísimo, como cardenal fui pobre y como Papa soy mendicante. Con temperamento griego e ironía socrática salió a la defensa de su compatriota Platón: «Como Platón fue el gran perito de los griegos, yo, que soy vecino de su región, debo luchar con el derecho de la patria en favor del compatriota». Defendía que para Platón las Ideas son formas subsistentes fuera de las cosas y como realidades hipostasiadas en el pensamiento divino, en donde conservan totalmente sus diferencias formales irreductibles. Sin embargo, no podía olvidar al otro griego, Aristóteles, que sostenía lo contrario. Pero dado que hay que optar por uno de los dos amigos, él decía que hay que dejar el triunfo a la verdad, porque si quisiéramos dar razón a todos los compatriotas caeríamos en la contradicción. Aunque Pedro no tiene inconveniente en cambiar de opinión, pues «es agradable comer unas veces pan y otras queso», como nos ha dejado escrito.

El franciscano cretense ha dejado diversos comentarios sobre las *Sentencias* y cuatro *Principia* o lecciones inaugurales. Sus comentarios a las *Sentencias* no siguen la técnica acostumbrada, es decir, respetar el orden de las materias señaladas por Lombardo, sino que elige una serie de cuestiones que más preocupaban entonces. Además, sus Comentarios no iban dirigidos a sus alumnos, sino a sus colegas y maestros.

Su pensamiento no es aún suficientemente explorado y conocido; por eso resulta muy difícil el clasificarlo, sobre todo teniendo en cuenta su espíritu ecléctico, su desconfianza de los sistemas y su independencia mental. Según Ehrle, que ha sido quien más le ha estudiado, la doctrina de Pedro es un nominalismo teñido de escotismo o un escotismo teñido de nominalismo, subrayando con ello que el franciscano cretense deseaba

mantener las distancias tanto de Escoto como de Occam, los dos *doctores valentes* [24].

En sus Comentarios a las *Sentencias* se da un repaso a las tesis de muchos autores de su generación y de la anterior. Cita mucho a Escoto, a Occam y a Juan de Ripa, cuya doctrina de los futuros contingentes, según Pedro, no es otra cosa que la actualización de Escoto. Cuando cita a Alejandro de Hales, a Tomás de Aquino y a Buenaventura, los llama *doctores antiqui\ solemnes,* contrastándolos con los *modernos*. De todos estos autores ofrece él argumentos y críticas, dejando al lector el propio juicio de valor.

Para el cretense, las pruebas de la existencia de Dios no son decisivas ni concluyentes, como tampoco puede demostrarse la unicidad de Dios y el que no haya varios dioses. Según Gilson, «este Papa quedará, tal vez, en la historia de las ideas como uno de los primeros testimonios de una laxitud especulativa cuyas señales comienzan -a multiplicarse hacia fines del siglo xiv» [25]. Este juicio del historiador francés me parece exagerado. Creo que no se trata tanto de una *laxitud especulativa* cuanto de la decepción mental de los sistemas omnicompren- sivos, que dejan al descubierto no pocas preguntas e insatisfacciones intelectuales cuando se parte de la vida y de las urgencias existenciales del concreto. Todo el movimiento del Renacimiento no se improvisó, pues ya se le había preparado antes el horizonte espiritual.

[24] Cfr. F. EHRLE, *Der Senten^enkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexander V* (Münster 1925), pp.77, 95; D. PLANZER, «Der Sentenzenkommentar des Petrus von Candia in einer freiburger Handschrift», en *Zeitschrift für schmiye- rische Kirchengeschichte* (1931), 209-225.

[25] E. GILSON, *La filosofía de la Bdad Media*, p.571.

ACABOSE DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN DE LA «HISTORIA DE LA FILOSOFIA FRANCISCANA), DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DIA 23 DE ENERO DE 1993, FESTIVIDAD DE SAN ILDEFONSO DE TOLEDO, DOCTOR DE LA IGLESIA, EN LOS TALLERES DE SA. DE FOTOCOMPO- SICION. TALISIO, 9.
MADRID

LAUS DEO VIRCINIQUE MATRI